

**IBN JALDÚN Y LOS
PERCEPTORES
SOBRENATURALES**

Una fenomenología del hecho
religioso islámico.

Luis Vivanco Saavedra



FUNDACIÓN EDICIONES CLÍO

Luis Vivanco Saavedra

IBN JALDÚNY
LOS PERCEPTORES SOBRENATURALES:
Una fenomenología del hecho religioso islámico

Fundación Ediciones Clío

Maracaibo – Venezuela 2024

Este libro es producto de investigación desarrollado por sus autores. Fue arbitrado bajo el sistema doble ciego por expertos.

Ibn Jaldún y los perceptores sobrenaturales: Una fenomenología del hecho religioso islámico.

Luis Vivanco Saavedra (autor).



@Ediciones Clío

Abril de 2024

Maracaibo, Venezuela

1ra edición

ISBN: 978-980-451-027-4

Depósito legal: ZU2024000119

Diseño de portada:

Diagramación:: Julio César García Delgado

Esta obra está bajo licencia: Reconocimiento-NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional



Las opiniones y criterios emitidos en el presente libro son exclusiva responsabilidad de los autores

Ibn Jaldún y los perceptores sobrenaturales: Una fenomenología del hecho religioso islámico / Luis Vivanco Saavedra (autor).

— 1ra edición digital — Maracaibo (Venezuela) Fundación Ediciones Clío. 2024.

358p.; 22,8 cm

ISBN:ZU2024000119

1. Cultura árabe, 2. Historia, 3. Ibn Jaldún, 4. Historiografía islámica.

Fundación Ediciones Clío

La Fundación Ediciones Clío constituye una institución sin fines de lucro que procura la promoción de la Ciencia, la Cultura y la Formación Integral dirigida a grupos y colectivos de investigación. Nuestro principal objetivo es el de difundir contenido científico, humanístico, pedagógico y cultural con la intención de Fomentar el desarrollo académico, mediante la creación de espacios adecuados que faciliten la promoción y divulgación de nuestros textos en formato digital. La Fundación, muy especialmente se abocará a la vigilancia de la implementación de los beneficios sociales emanados de los entes públicos y privados, asimismo, podrá realizar cualquier tipo de consorciado, alianza, convenios y acuerdos con entes privados y públicos tanto de carácter local, municipal, regional e internacional.

Ibn Jaldún y los perceptores sobrenaturales: Una fenomenología del hecho religioso islámico presenta las ideas del pensador árabe Abderrahmán Ibn Jaldún (1332-1406) con respecto a los seres humanos que en su obra Prolegómenos a la historia universal él denomina “perceptores de lo sobrenatural”, como una fenomenología del hecho sobrenatural, y por ende, como una reflexión adscrita al campo de la filosofía de la religión. En orden de buscar tradiciones que pudieron haber influido en el origen de las ideas que él presenta, se examinaron aquí en tratamientos referenciales teóricos, seis otras tradiciones religiosas que contienen antecedentes a lo que él expone, a saber, la de los griegos antiguos, la egipcia, la mesopotámica, la hebrea, la cristiana y la islámica.

Dr. Jorge Fymark Vidovic López

<https://orcid.org/0000-0001-8148-4403>

Director Editorial

<https://www.edicionesclio.com/>

Tabla de transliteración de las palabras árabes.....	4
Introducción	6
I. El tema de las percepciones sobrenaturales antes de Ibn Jaldún	22
Percepción y percepciones: Introducción al tema	22
La percepción natural y su noción en la antigüedad.....	23
Introducción al tema de la percepción sobrenatural.....	38
Lo sobrenatural y su percepción en el antiguo Egipto	48
La percepción de lo sobrenatural en las civilizaciones de Mesopotamia	64
La percepción sobrenatural en el pensamiento hebreo antiguo	74
La percepción sobrenatural entre los antiguos griegos.....	91
Lo sobrenatural en el cristianismo: el orden sobrenatural.....	121
La percepción sobrenatural en el Islam	128
II. ‘Abderrahmán Ibn Jaldún: Presentación del autor y su obra	176
Biografía sucinta de Ibn Jaldún	176
Las obras y las ideas de Ibn Jaldún.....	185
III. La exposición sobre los perceptores sobrenaturales en el preliminar VI de la primera parte de los <i>Prolegómenos</i> de Ibn Jaldún	194
El perceptor sobrenatural por excelencia: el profeta. Clases y modos de la percepción profética	197
Teorizaciones sobre el proceso de percepción sobrenatural.....	215
Percepciones sobrenaturales de los videntes y sus diferencias con los profetas	230
La percepción sobrenatural onírica.....	239
Percepciones sobrenaturales de adivinos, y aspectos teóricos adicionales sobre la percepción sobrenatural	252
Percepciones sobrenaturales de posesos, dementes, y personas cercanas a la muerte; la <i>paravigilia</i> ; recursos para ayudar la percepción sobrenatural	254
Percepciones sobrenaturales de los místicos o sufíes. La <i>fīrāsa</i> y el <i>kašf</i>	267
Las percepciones sobrenaturales de los místicos que son débiles mentales	277
Los que procuran las percepciones sobrenaturales por medios artificiales. La geomancia y la astrología	279
La percepción sobrenatural por numerología y onomancia. La <i>Zā’irayā</i>	288
Balance para concluir	326

Bibliografía	335

والعالم ابو الغرايب

“Y el mundo está lleno de cosas insólitas.”

Abderrahmán Ibn Jaldún. *Prolegómenos a la historia universal*. Sexto Preliminar, 41º página.¹

¹ Escogí este epígrafe para mostrar lo elusivo de una traducción inocente. Así como lo he puesto arriba, están más o menos expresadas en diversos idiomas las palabras árabes del texto de Ibn Jaldún citado, perteneciente a la parte de su obra estudiada en las presentes páginas. Lo que él escribió, literalmente, no tendría mucho sentido para muchas personas, pero fue esto: “Y el mundo es el padre de las cosas insólitas.”

Tabla de transliteración de las palabras árabes

La magnífica “Guía de bolsillo” de Egipto, editada por Lehnert-Landrock, dice “la pronunciación del árabe a partir de una transcripción en caracteres latinos es naturalmente muy aproximativa”. Para hacer más dura dicha aproximación, los arabistas han diseñado una serie de signos que se añaden a los caracteres latinos. Son signos insufribles para los legos e inútiles para los conocedores. No podemos sustraernos de esa tradición e incorporamos, en afán de formalidad, algunos de dichos signos. Muchos nombres y palabras árabes castellanizadas se han mantenido aquí así (es decir, se transcribirá “El Cairo”, y no “Al-Qāhira”). Asimismo, muchas palabras y transliteraciones del árabe que hoy ya son comunes en castellano, se las ha dejado de esa manera, y por ello se transcribirá Khan y Jeque, y no Jan y Šeik. Aunque he transcrito las vocales largas con un guión sobre las letras, también he usado la tilde para marcar el acento en palabras con vocales no largas.

	Letra árabe	Equivalente castellano	Transliterado como	Sonido aproximado
1	ا	A	A, Ā	Como la A, y cuando es larga, se translitera Ā.
2	ب	B	B	Como nuestra B.
3	ت	T	T	Como nuestra T.
4	ث	Th	Ṭ	Como la zeta española.
5	ج	--	Ķ	Como el sonido Ll/Y en Argentina.
6	ح	--	Ḥ	Sonido de ‘h’ aspirada y gutural, como un ligero carraspeo
7	خ	J	J	Como la jota pronunciada en España o México.
8	د	D	D	Como nuestra D.
9	ذ	--	Ḍ	Como la ‘th’ en la palabra inglesa “the”
10	ر	R	R	Como nuestra R.
11	ز	--	Z	Una zeta más sibilante, como en inglés: “Suit”
12	س	S	S	Como nuestra S.

13	ش	--		Como la 'sh' en inglés: "she".
			Š	
14	ص	--	Ş	Una S que hace sonar sorda la vocal que la sigue.
15	ض	--	Ḍ	Una D que hace sonar sorda la vocal que la sigue.
16	ط	--	Ṭ	Una T que hace sonar sorda la vocal que la sigue.
17	ظ	--	Ẓ	Una Z que hace sonar sorda la vocal que la sigue.
18	ع	--	‘	Sonido gutural que afecta la vocal que lo sigue.
19	غ	--		Como la R francesa.
			Ğ	
20	ف	F	F	Como nuestra F.
21	ق	--	Q	Sonido gutural de la K.
22	ك	K	K	Como nuestra C en cuna, casa.
23	ل	L	L	Como nuestra L.
24	م	M	M	Como nuestra M.
25	ن	N	N	Como nuestra N.
26	ه	H	H	H aspirada, como la J pronunciada en el Caribe.
27	و	U, W	U, W	Sonido vocálico de la U y consonántico de la W.
28	ي	I, Y	I, Y	Sonido vocálico de la I y consonántico de la Y.
29	ء	--	’	Oclusión entre vocales, como en alemán: "Beamte".

Introducción

El presente estudio se realiza sobre uno de las mentes más brillantes de la historia del intelecto humano: el historiador tunecino ‘Abderrahmán Ibn Jaldún (1332-1406). Como se volverá a exponer con más detalle páginas más adelante, este pensador trató de explicar cómo surgen, cambian, y decaen las civilizaciones: un esfuerzo que virtualmente ningún otro autor antes que él había intentado realizar en sus obras o sus ideas. En la presente investigación se ha tratado de profundizar sobre su tratamiento a un tema que también es extraordinario por lo extraño y poco común: la existencia de sujetos humanos que son perceptores de lo sobrenatural.

Ibn Jaldún expuso sus ideas sobre ese tema en la obra suya más célebre, que es su *Introducción a la historia universal*, conocida generalmente como los *Prolegómenos* de Ibn Jaldún.¹ A pesar de lo que sugiere su propedéutico y hasta modesto título, en esa *Introducción*, el autor presenta un cúmulo de leyes y principios que rigen el establecimiento y marcha de las civilizaciones. Ibn Jaldún divide éstas en civilización rural, nómada o salvaje (*‘umrān badawī*) y civilización urbana o citadina (*‘umrān ḥadawī*), y al hacerlo, se daba perfecta cuenta de que estaba haciendo una “nueva ciencia”, una ciencia de la sociedad humana, que, aunque podía plantear cosas relacionadas con la filosofía y la política, se trataba de un ejercicio diferente a ambas tradiciones.

Como también se expondrá más explícitamente en la parte de este trabajo dedicada a su vida y sus ideas, Ibn Jaldún estableció esta *nueva ciencia* suya en estrecha cercanía con la historia. Y quizá en esto radica mucho de lo interesante de la parte de su obra estudiada en la presente investigación, puesto que allí realiza una labor que puede considerarse como una verdadera sociología y fenomenología de los hechos religiosos, y especialmente de algunos de esos hechos, como el de la existencia y relevancia de ciertas personas que, por sus dotes sensibles a los fenómenos de la revelación, son llamados “los perceptores sobrenaturales”. El asunto que está algo entre líneas en el pensamiento de Ibn Jaldún en la parte aquí estudiada de su obra es, precisamente, la relevancia de dichos perceptores en las sociedades humanas y en el desenvolvimiento de sus hechos históricos.

El modo como el autor árabe se aproxima y estudia este tema de los perceptores sobrenaturales lo he subtitulado como “una fenomenología del hecho religioso”. La razón de ello es que, aunque el tema en sí parecería pertenecer al campo de las ciencias religiosas del Islam, Ibn Jaldún lo trata de una manera tangencial, desde el estudio de la historia y la vida social. De hecho, el autor abarca este tema en varias partes de su obra, principalmente en la que aquí se ha estudiado, en el 1er libro de sus *Prolegómenos*, pero también de manera especial en el libro Sexto de la misma obra. Aquí he elegido concentrarme en su tratamiento inicial, por esa misma circunstancia de estar el mismo en los planteamientos propedéuticos de su teoría social, así como por otras circunstancias de orden más consecuente en lo teórico y lo práctico, pues es en esa primera parte donde él más concentra su estudio específico acerca del tema de los perceptores sobrenaturales. En este sentido, sus elaboraciones acerca del tópico mencionado abarcan en la parte de su obra aquí estudiada un opúsculo de más de 50 páginas en la versión castellana de la misma. Tales elaboraciones alcanzan los visos de una sociología de la religión, con la cual tienen ya mucho en común, aunque también trata allí aspectos que podrían ser catalogados como psicológicos, metafísicos, cosmológicos, y antropológicos, además de tomar en cuenta lo histórico y lo religioso. Por ello, su aproximación y el modo en que la he abordado abarcan varios temas y cuestiones afines y relacionadas con ellos, algunas ciertamente concomitantes o hasta complementarias entre ellas, pero otras que podrían aparecer un tanto discordantes, contradictorias entre sí. Así pues, es conveniente en esta introducción aclarar en lo posible cómo se habla en esta investigación de un planteamiento fenomenológico en Ibn Jaldún.

Lo fenomenológico se puede entender de varias formas. Dos de ellas que sirven aquí para plantear el modo en que se ha entrado a tratar el tema que estudia Ibn Jaldún es su obra son las siguientes: una aproximación fenomenológica, según lo sugiere el nombre mismo, entendida como un estudio de un fenómeno o conjunto de fenómenos o un hecho o hechos, a los que queremos acercarnos y tratarlos o estudiarlos en su ser fenoménico, es decir, desde una descripción de los aspectos exteriores, que se muestra en ese hecho o hechos, de *lo que aparece* en ellos; una descripción y estudio de lo que manifiesta ese hecho ante el mundo humano, ante nuestra sensibilidad. Una fenomenología entendida, pues, como descripción de los fenómenos.

Pero también puede plantearse una fenomenología entendida, como algo más complejo, que no deja de tener relación con el concepto anterior, en cuanto que supone y solicita una mirada al fenómeno que deje fuera todos los preconceptos o ideas previas sobre el mismo. Recordemos además que Husserl, si no el fundador de la fenomenología, sí al menos su pensador más emblemático y su formalizador en la

manera que después de él tomó y fue conocida, planteaba algo semejante a lo acabado de mencionar cuando hablaba de lo que él planteaba como una *reducción fenomenológica*, en el sentido de ser un modo de interpretar que implica en un proceso de deslastrar las cosas que observamos de todos los prejuicios posibles que arrojamamos sobre ellas cuando nos referimos a las mismas.

Si bien puede decirse que el tratamiento de Ibn Jaldún sobre los perceptores sobrenaturales sigue en buena medida la primera concepción que arriba he planteado, no podría decirse que hay en él tal reducción rigurosa como lo sugeriría la segunda concepción de lo fenomenológico, pero sí hay lo siguiente: lo que él plantea va más allá de ser simplemente una descripción de fenómenos, y ello ocurre por lo siguiente: porque además de descripción de fenómenos, hay allí un tratamiento de algunos fenómenos en particular, muy específicos y muy peculiares, no desde la óptica o el ámbito o el contexto desde el cual generalmente se les trata, que es aquél de las ciencias religiosas, o al menos ya, más modernamente, desde una psicología del hecho religioso, sino que él los va a tratar desde su relevancia histórica. Es decir, desde cómo esos hechos afectan el acontecer de la vida de los pueblos y su desarrollo. Va a considerar la *esencia* social de esos fenómenos, que suceden al seno de las sociedades como un aspecto capital, no secundario, de su cultura. Este es, entonces, un punto en que hay una apertura a una profundización historiográfica y aún historiológica en el autor, en cuanto que le interesan unos hechos singulares de la vida social para exponer unas particularidades históricas; quiere mostrar cómo esos fenómenos que involucran a esos perceptores sobrenaturales sobre los cuales trata, así como las percepciones sobrenaturales a las que él refiere, representan en la realización de la historia una excepción, la única, que puede significar una solución de continuidad del proceso histórico. En este sentido, Ibn Jaldún no examina esas percepciones y esos perceptores desde la óptica religiosa, como ya se dijo, aunque toma en cuenta esa óptica, pues no puede ignorarla ni soslayarla, toda vez que la fuerza de ese fenómeno está recogida en el modo como la tradición religiosa toma ese fenómeno, y con el mismo *funda* la creencia y la refuerza.

Mas, repito, no es desde esa óptica que él va a escrutar esos fenómenos a los cuales asigna una relevancia tan grande. Y la razón de darle esa gran relevancia es que, en la «nueva ciencia» que él está pergeñando, y que sería precursora, si no de la sociología misma, como muchos han dicho, sí ciertamente del planteamiento básico de las ciencias sociales, en esa nueva ciencia, repito, todo lo histórico se somete a lo natural y es producto de un determinismo, excepto un ámbito: lo único que no se somete a lo natural son estos fenómenos de la percepción sobrenatural. Y, haciendo un juego de palabras o un malabarismo lexicológico con esto, se podría decir que estos fenómenos no se someten a lo natural porque *son sobrenaturales*, es decir, tienen que ver con algo en ellos

que está *separado y más allá* de lo natural; como su nombre lo sugiere, serían hechos que, en principio, estarían *por encima* de lo natural. Pero, como se decía antes, esto es más un juego de palabras, que una cercanía a la realidad, pues, como se verá en capítulo más adelante, las concepciones más elaboradas acerca de la noción de lo sobrenatural, nos plantean que ello abarca mucho más que simplemente una cuestión de postura o posición de una estructura o nivel por encima o por debajo de otro, o al lado de otro, o aún dentro de algo. Lo sobrenatural, como se expone luego, no es una realidad *al lado* de otra, sino que sería más bien, al menos en la visión más acabada en lo que hemos tratado, como un lente sobre la realidad, que nos las hace ver bajo otra luz o mejor dicho la vuelve y la considera distinta y absolutamente otra. Es la misma realidad, pero adquiriendo otro significado u otro orden de relaciones e implicaciones que es adicional. Inclusive, en lo sobrenatural, las mismas cosas de la realidad natural adquieren ese otro significado que tiene que ver con una perspectiva sobrenatural. Por poner un ejemplo, un elemento básico de la vida común como el agua, que es importante desde una perspectiva natural, adquiere una connotación distinta cuando se lo asocia o se lo ve desde lo sobrenatural, como por ejemplo en el fenómeno del agua bendita, que posee atribuciones sagradas. O el caso de un lugar, que pasa de ser un simple lugar —quizá hermoso o llamativo, pero sin mayor calidad especial en sí mismo— a un espacio que va mucho más lejos de esa sencillez, y se convierte en un lugar en donde se accede a lo sobrenatural, o en donde se está en presencia de lo sagrado, o donde aparece, surge, o se manifiesta lo sagrado. En este sentido, se partiría aquí de una *presuposición fenomenológica* que funge en este trabajo de elemento activo para la reflexión y la investigación, pues ella plantea cómo lo sobrenatural, apareciendo en diferentes formas y elaboraciones, ha estado presente en la vida del hombre, incidiendo e influyendo en la cultura, y sobre todo, en la construcción religiosa de los pueblos. Está presente como respuesta coherente a unos fenómenos que, aun siendo susceptibles de ser pensados e interpretados de otras maneras, *también pueden* interpretarse y conceptualizarse consistentemente bajo la idea de lo sobrenatural.²

Así pues, aunque Ibn Jaldún en este punto de su obra trata un tema más relacionado con o perteneciente propiamente a las ciencias religiosas, sin embargo, lo toma más en cuenta por la calidad y trascendencia de su relieve histórico y social. Es decir, examina el hecho de la existencia de los perceptores sobrenaturales no exclusiva o precisamente desde una perspectiva teológica y doctrinal, sino desde la relevancia de ese fenómeno en la sociedad como elemento promotor de la acción histórica (especialmente en el caso de la figura del Profeta, que es para él el principal perceptor sobrenatural). Este modo de tratar un tema sacándolo de alguna manera de sus coordenadas conceptuales para examinar las mismas a la luz de otros hechos, ya podría considerarse

como una suerte de ‘reducción fenomenológica’, en cuanto que supone que se toma en cuenta eso que estamos viendo no desde los criterios y clasificaciones a las cuales se supone que está vinculado orgánicamente el fenómeno estudiado, sino desde otras perspectivas distintas que pueden presentar dimensiones diversas de ese fenómeno, las cuales, sin ignorar la incidencia religiosa, teológica, mística y trascendental que pueden estar implicadas en el hecho sobrenatural y sus perceptores, quiere examinar dichos fenómenos desde otros puntos de vista para hacerles decir juicios o verdades diferentes, u ‘ordeñarles’ otras conclusiones distintas a las que pudieran obtenerse meramente desde las ciencias religiosas.

Desde luego, en este específico asunto de definir o configurar lo que pudiera entenderse como una fenomenología planteada por Ibn Jaldún, no pueden esgrimirse definiciones estrictas ni mucho menos precisas, pues todo se desliza fuera de las manos en esta tentativa de atrapar lo que la mente edifica cuando ve el mundo. Pero, así como aún la red más burda atrapa algo al ser lanzada a un mar henchido de peces, así algo se atrapa en este intento de captar la realidad.

Del modo como se ha planteado en la presente investigación, lo fenomenológico estaría entonces en esta concepción o perspectiva mencionada. Ello sobre todo porque los hechos a los que él alude son, por definición, de carácter parcialmente ultramundano, pero se dan, sin embargo, en la realidad social e histórica de un pueblo. Son cosas ya dadas y presentes en la cultura con la que uno convive. Las preguntas que subyacen a su investigación, por lo tanto, no van a ser “modernas”, en el sentido de inquirir *quéson* estos fenómenos, o si hay una realidad detrás de ellos, o si son aprehensiones “basadas en hechos verdaderos”. Las preguntas subyacentes más bien quieren saber *cómo* ocurren estos fenómenos, cuál es su estructura y jerarquía (cuales son más importantes y cuales secundarios), cuál es su carácter moral, social e histórico, y cómo puede evaluárseles y juzgarles. Podrían señalarse otras preguntas más todavía, pero creo que éstas son las que principalmente están en la base del pensamiento de Ibn Jaldún, y están presentes de manera tácita, pero también a veces más explícita, en la parte de su obra estudiada en esta investigación.

Ahora bien, aunque existe hoy una abundancia de estudios sobre Ibn Jaldún, y cada año se publican diversos artículos y textos, amén de videos y otra información en las redes de Internet sobre ese filósofo, todavía está lejos de ser conocido en occidente como otros pensadores de su misma cultura, como Avicena, Algazel, o Averroes. Ello se debe a que su recepción fue tardía. Los pensadores que acabamos de mencionar, amén de varios más de la pléyade de sabios árabes que contribuyeron al desarrollo de la ciencia en el mundo, ya eran conocidos en la Europa medieval, pero Ibn Jaldún vino siendo conocido en occidente en pleno siglo XIX, al principio en extractos incluidos en

antologías y crestomatías, hasta que ya bien entrada la segunda mitad de ese siglo se publicó en París su obra principal, los *Prolegómenos*, tanto en árabe como en francés.³ Aun así, a pesar de esta recepción tan tardía, el pensamiento del sabio árabe atrajo la atención de gran cantidad de eruditos europeos de allí en adelante. Mas sin embargo, aunque algunos textos y artículos, así como capítulos o partes de capítulos examinan la cuestión del tratamiento de Ibn Jaldún al tema de los perceptores sobrenaturales, hasta el presente y en lo que se ha podido rastrear en las fuentes sobre este tópico en los últimos veintidós años, no hay mayores investigaciones sobre el mismo en occidente.⁴ Y me detendré un poco más en este punto, para tratar sobre la bibliografía específica acerca del tema de la presente investigación, a modo de una revisión bibliográfica que dé cuenta del estado de la cuestión en los estudios sobre este tema concreto en el autor.

El tema de Ibn Jaldún que será aquí expuesto puede delimitarse resumidamente como su idea de lo sobrenatural, y de las percepciones asociadas a ello. Podría objetarse que, al hablar de lo ‘sobrenatural’ en el texto de Ibn Jaldún se estaría extrapolando una categoría extraña al contexto teórico del autor, una categoría que proviene del cristianismo, (y que, desde ese contexto cristiano, será tratada en detalle más adelante). Por ende, es una categoría que presupone un suelo teórico y un conjunto sistémico de doctrinas que no necesariamente son compatibles o aún aceptables para el contexto teológico islámico del autor estudiado. Pero, más allá de un asunto de traducción, el traslado del concepto de ‘sobrenatural’ es, al menos en la extensión de cómo lo refiere el autor, no solo aceptable sino preciso, y en esto no solo es mi opinión, sino la de toda una tradición de estudio sobre el pensamiento árabe e islámico, en el cual el consenso de los estudiosos, tanto occidentales como no occidentales, han decidido aceptar la terminología que nombra a tales fenómenos estudiados como ‘sobrenaturales’. Llevando esto a lo más concreto y específico, el sentido de “lo sobrenatural” aquí supone lo incluido en nociones que encontramos en el texto de Ibn Jaldún relacionadas con esa categoría de lo sobrenatural, a la cual también se la denomina como lo oculto, lo *invisible*, o lo no visible’ (que a veces también transcribiré como “lo no-visible”, con guión), que son todas maneras como podrían ser vertidas en nuestra lengua la expresión con la cual Ibn Jaldún se refiere a lo sobrenatural y lo oculto, que es *ġayb*, y la cual será examinada más pormenorizadamente en capítulo adelante. Dicha expresión ha sido vertida a otras lenguas como el inglés y el francés como *the unseen*, y *les choses cachées*, respectivamente, y también como lo sobrenatural. Por ello la he nombrado, además ‘sobrenatural’ (y así figura en el título de este estudio), con el nombre también de lo ‘no visible’, y aún ‘lo oculto’, entendiéndose empero que siempre se habla en ello de lo sobrenatural.

Ahora bien, en el examen del estado de los estudios sobre Ibn Jaldún referidos a este tema en particular, pude encontrar numerosas obras que hacen referencia al mismo,

a veces muy breve, en una línea, o solo algunas líneas, o un párrafo o dos, o una página o poco más. Y generalmente, tales referencias eran más bien para distanciarse de ese tema, que para notar su importancia o al menos su consistencia. Mas pude, en el tiempo, encontrar algunos tratamientos más serios y pormenorizados del tema en cuestión, y daré cuenta ahora de la información contenida en tales textos, de los que pude recoger sugerencias, conceptos y trayectorias investigativas, todo lo cual fue en general muy valioso.

La primera de estas obras que aquí debo notar ha sido el estudio titulado: “Ibn Khaldun's Theories of Perception, Logic, and Knowledge: An Islamic Phenomenology”,⁵ de la investigadora Aliah Schleifer. Este estudio plantea ya una fenomenología “islámica” en el autor estudiado, y una visión general pero bastante precisa de las ideas de Ibn Jaldún con respecto al conocimiento, la percepción, y sobre como su teoría del conocimiento se conecta con sus nociones acerca de lo sobrenatural. También ahonda en el posible carácter fenomenológico de la postura de Ibn Jaldún con respecto al modo de dar cuenta de las cosas de la realidad. Ciertamente, como lo recuerda la autora, Ibn Jaldún acepta la existencia de lo sobrenatural y lo natural, teniendo al Ser Eterno Divino como “Causante de las Causas”. De modo parecido a san Agustín y otros padres de la iglesia, Ibn Jaldún reconocería que hay límites para la captación por parte del hombre de las verdades religiosas, pero, “a través de la revelación sobrenatural, la mente humana puede penetrar algunos de los misterios divinos”. También es importante en el tratamiento de esta autora la afirmación de que para Ibn Jaldún, la prueba está en la observación, no en argumentos lógicos. Esto concuerda con el carácter pragmático del punto de vista de Ibn Jaldún, como podría esperarse de un precursor de las ciencias sociales. De modo que ya en este estudio, si bien no se abarcan todos sus puntos, ni se siguen todas las direcciones que en él se trazan, hay una buena orientación para un planteamiento como el realizado en las presentes páginas, que quieren, yendo un poco más lejos que la Dra. Schleifer, hurgar más allá en la caracterización de lo sobrenatural como la hace el autor estudiado.

Otro estudio importante al que debo hacer alusión aquí es a la reciente obra *The Epistemology of Ibn Khaldun (La epistemología de Ibn Jaldún)*⁶, del académico de Malasia Zaid Ahmad. En la disquisición sobre tan importante tema, pocas veces tratado específicamente en la bibliografía sobre el autor tunecino, Ahmad ha dedicado varias páginas también a exponer las ideas de Ibn Jaldún acerca de los perceptores y la percepción sobrenatural. Pero además, Ahmad analiza ya en cierto detalle cuestiones como la teoría de la profecía en Ibn Jaldún y cómo éste plantea la necesidad de ésta, así como el modo en que él da cuenta del sistema de la mística, y las ciencias que se relacionan con los hechos sobrenaturales como la revelación, que son propios de lo

religioso y sustentadores de ello. Aunque no se trata de un tratamiento específico al tema de lo sobrenatural en Ibn Jaldún, al menos lo refiere y alude a él en varios párrafos y páginas, que es mucho más de lo que la casi totalidad de los demás estudios sobre el autor han realizado.

Otra fuente que trata, brevemente, pero al punto, sobre el tema de lo sobrenatural en Ibn Jaldún, es la tesis de maestría publicada en la red internacional titulada *The shadow of Muhammad: Developing a charismatic leadership model for the Islamic world* (*La sombra de Mahoma: El desarrollo de un modelo de liderazgo carismático para el mundo islámico*), del Mayor Edward W. Kostrzebski, U.S.M.C.⁷ En ese trabajo su autor estudia, como una parte de su tema, el tratamiento que hace Ibn Jaldún sobre los profetas, y dentro de ese análisis trata justamente la parte de la obra del autor tunecino que se ha tratado en el presente trabajo, aunque restringe su atención a la figura del profeta como perceptor sobrenatural, dedicándole dos páginas de su tesis.

Otro estudio que merece destacarse entre los antecedentes de la presente investigación, y que tiene muchas relaciones con la misma, es el artículo “Al Maqrīzī and Ibn Khaldūn, Historians of the Unseen” (Al-Maqrīzī e Ibn Jaldún, historiadores de lo no-visible)⁸, de Robert Irwin. Aunque este investigador trataba más específicamente la relación entre Ibn Jaldún y su discípulo Al-Maqrīzī, así como la incidencia del pensamiento del primero en el segundo, la parte que dedica a las ideas del historiador tunecino contiene muchos elementos valiosos que han servido aquí, más que para apoyar la presente investigación, para confirmar que en ella se está incursionando en un tema no solo bastante inexplorado, sino también muy valioso. Al respecto, vale citar algunos juicios de Irwin como cuando remarca que “Ninguno de quienes han escrutado su *Muqaddima* [*Prolegómenos*] parecen haberse dado cuenta completamente de la amplitud e intensidad de su interés en la adivinación y el futuro”⁹ y asimismo destaca que Ibn Jaldún dedicó una gran cantidad de espacio de su estudio filosófico de la historia “a la consideración de la adivinación y las ciencias ocultas, de manera amplia.”¹⁰ Y aunque reconoce que Ibn Jaldún era hostil a muchos de esos ejercicios (notablemente a la alquimia y a la astrología), mantuvo al menos, en palabras de Irwin, una aparente ambivalencia hacia esas y otras ciencias ocultas y hacia lo oculto mismo en lo que serían sus implicaciones metarreligiosas y ya más relacionadas con lo gnoseológico. Según Irwin, a Ibn Jaldún le interesaba, como historiador, el conocimiento no solo del pasado, sino *del futuro*, y esa habría sido la parte que más privaría en su interés por y su valoración de lo oculto y lo sobrenatural. Es posible asentir a mucho de lo que dice Irwin, pero aquí se quiere ir más allá de un mero interés cognoscitivo del autor tunecino hacia lo sobrenatural, porque pienso que Ibn Jaldún toma lo relativo a esa categoría como algo mucho más trascendente y determinante en lo histórico, como ya lo sería en lo vital.

Muchos otros señalamientos puntuales hace Irwin en su texto, y podemos aquí resumirlos en pocas líneas, toda vez que será útil tenerlos en cuenta a la hora de hacer el balance de la presente investigación, que se proyecta como una amplificación de la búsqueda en el mismo tema y objeto de estudio, excepto por el hecho, que luego será también aquí referido en esta introducción, de cómo se ha delimitado la presente investigación. Los puntos, pues, tal como los comprendemos en Irwin, serían los siguientes: a. La importancia y preeminencia del conocimiento del futuro, reservado a los profetas divinamente guiados, b. la aceptación metódica de la autenticidad del hecho profético como presupuesto de la reflexión e investigación, y la necesidad de considerar la sutil diferencia entre la adivinación y la profecía, c. El particular interés en las aplicaciones históricas y políticas de la adivinación (Este punto es muy importante y se relaciona con la hipótesis final de la presente investigación, pero Irwin solo lo esboza en unas líneas, mientras que aquí se trata de un hecho sobre el cual se sostiene en buena parte la importancia del tópico en el autor estudiado); d. Ibn Jaldún asigna más eficacia a unos medios de captación sobrenatural que a otros. Por ejemplo, a la interpretación de entrañas animales o a la geomancia, no les da tanto crédito, o aún negaría su eficacia, mientras que medios como la profecía o la clarividencia serían más confiables y reconocibles; e. Asimismo, el autor tunecino explora diferentes maneras de conocer el futuro, como la revelación profética, los ejercicios propios de los sufíes,¹¹ la numerología, la astrología, la interpretación de los sueños, y la Zairaya (una suerte de máquina de imaginar el porvenir)¹². Irwin afirma que estos puntos los trata el autor tunecino justamente en la parte de su obra que aquí también se estudiará, pero hay que decir que Ibn Jaldún no trata ahí *todos* esos puntos que nombra Irwin (de hecho, trata muchos más relacionados con la percepción de lo sobrenatural, pero no precisamente allí entre ellos la astrología), y sobre todo, no los trata todos esos aspectos o modos de acceder a lo oculto de la misma manera y dándoles la misma categoría o importancia; por otro lado, a pesar de que Ibn Jaldún reconoce que existen muchos medios de acceder al conocimiento de lo oculto, considera que algunos no solo no son confiables, sino que son hasta reprobables, moral y doctrinalmente.

Pero, dicho todo lo anterior —y es posible que resuma injustamente mucho de lo dicho por Irwin — hay que decir también que a él no le interesa tanto de Ibn Jaldún sus ideas sobre lo oculto o lo sobrenatural en sí, sino como ello se traduce en un *conocimiento de la historia*, y cómo, en ese caso, su labor de historiador se comprende no solo como un estudio e interpretación del pasado, sino también como un estudio y consideración de lo futuro (una suerte de ‘futurología’, por decirlo con un término de nuestra época). Y además, le interesa, como bien lo muestra el título de su artículo, el modo en que estos temas y preocupaciones de Ibn Jaldún influyeron y fueron recogidos por su discípulo y

también importante historiador del Islam Taqi Ad-Din Ahmad Ibn Muhammad Al Maqrizi (1364-1442).

A dos últimas fuentes me referiré en este tratamiento sobre el estado de la cuestión con respecto al tema estudiado. La primera es una serie de artículos, titulados genéricamente “*Wahi: the Supernatural Basis of Islam*” (“*Wahi: el fundamento sobrenatural del Islam*”) del Dr. Koenraad Elst¹³, publicados para la revista electrónica mensual *Kashmir Herald*, en la temporada de otoño-invierno 2002-2003. En esos artículos el Dr. Elst trata sobre el tema de lo sobrenatural en el Islam, a través de una categoría que, por cierto, también es referida por Ibn Jaldún justamente en la parte aquí estudiada de su obra. El artículo es de corte muy ecléctico, o ‘ecuménico’, si se permite esta categoría grecocristiana extrapolada aquí. El autor, en su interpretación del tema, llega a aproximaciones con posturas del hinduismo y de corrientes psiquiátricas occidentales, y propone una reconstrucción del concepto de lo sobrenatural en el seno del Islam, así como de su sentido, alrededor de la noción de *wahi*, que designa al estado de trance propio del profeta Mahoma, en el cual oía una voz que le dictaba la palabra de Dios, constituyendo esa experiencia un contacto y aprehensión en su mayor parte concretamente perceptiva, de lo sobrenatural. En su disquisición de todo este tema, realiza una explicitación del difícil concepto y materia sobre la cual discute, y es por eso que esos artículos de él son significativos en la puesta en claro del estado de la cuestión con respecto a lo sobrenatural en el Islam.

El otro texto, y último que reseñaré aquí, es un pequeño libro de uno de los predicadores musulmanes contemporáneos más populares, admirados y seguidos en todo el mundo islámico, y sobre todo en medio oriente: El cheij Muhammad Mitwally Ash-Shaarawi (1911-1998). Hombre muy difundido por los medios en sus programas televisivos, en radio, y entrevistas para prensa y revistas, escribió muchísimos libros divulgando temas y aspectos del Islam, para orientación y cultura de los musulmanes. Uno de estos libros fue *The Unseen (Lo no-visible)*¹⁴. Anotaré aquí algunas de las principales ideas que han servido a la presente investigación con respecto a ese tan intrincado concepto.

El autor comienza definiendo lo que él y la cultura islámica concibe como *lo no-visible* o, lo sobrenatural. Luego va cerrando el tema a lo más específico: lo sobrenatural y el conocimiento de lo oculto, la predicción de lo porvenir, los tres velos de lo oculto (uno de los cuales se refiere al pasado oculto), lo oculto en el Corán y según el Corán, lo sobrenatural y oculto en la creación, y cómo el Corán *haintroducido enmiendas al pasado para corregir a las otras religiones*; cómo el Corán devela o revela (= quita el velo) al alma humana; cómo el Corán puede revelar el futuro; los tipos de futuro; el fin de todo lo existente; lo oculto revelado por don sobrenatural acerca de lo que está presente; y por último, lo

oculto en los conocimientos y la ciencia. Todo el texto es más de un tenor piadoso que filosófico o aún teológico, mas sin embargo contiene muchas afirmaciones básicas que es necesario conocer para entender el punto de vista musulmán acerca de lo sobrenatural. Téngase en cuenta, además, que, tal como lo despliega este autor, hay varias instancias o casos bastante diferenciados de lo sobrenatural y oculto. Por ejemplo, como ya se dijo, está lo sobrenatural en lo temporal: lo que se desconoce del pasado, o del presente, o del futuro (este último es el más tratado cuando se habla de este tipo de lo sobrenatural), pero también está lo sobrenatural en poderes y portentos de carácter milagroso, que, más que ser fenómenos de lo oculto, son fenómenos que, como tales, su motivación y causación vendría de lo oculto y lo sobrenatural. Ahora bien, de todas estas variantes de lo sobrenatural, así como de otras que luego se nombrarán, escribe Ibn Jaldún en la parte aquí estudiada de sus *Prolegómenos a la historia universal*, y por ello, esta lectura paralela de un autor musulmán contemporáneo frente a la obra de Ibn Jaldún sirve como un ‘espejo’ que permite evaluar mejor el alcance y *esencia* del concepto de lo sobrenatural en el Islam.

Tenemos entonces que la presente investigación quiere examinar este tema en el autor mencionado de manera más específica y particular de lo que he podido encontrar en referencias bibliográficas hasta el momento. Y podría pensarse que, si no ha habido tal atención a este tema de los perceptores sobrenaturales tal como es tratado en la obra de Ibn Jaldún, es porque no se trata efectivamente de un asunto relevante en su pensamiento y su teoría histórica.

Pero, una de mis hipótesis en este trabajo es que dicho tema es muy importante en dicho autor, precisamente por la pertinencia social e histórica de dicho fenómeno o conjunto de fenómenos. Esta pertinencia será examinada en el capítulo principal de esta investigación.

Aunque las razones que me asisten para afirmar lo anterior serán explicitadas más adelante en este trabajo, puedo anticipar ahora lo siguiente: siendo Ibn Jaldún un autor que plantea la inexorabilidad de las leyes históricas, como leyes *naturales* y por ende necesarias del proceso histórico, es de destacar que la única excepción que él reconoce a tal principio y regla, es, como se señalaba párrafos atrás, justamente la del caso de los profetas, perceptores sobrenaturales que son capaces de cambiar el rumbo de la historia de un pueblo. No lo hacen, ciertamente, *motu proprio*, sino justamente impulsados y facultados por la revelación que reciben como perceptores de lo sobrenatural. Su mérito está, precisamente, en seguir esa revelación, a pesar de la oposición y la resistencia y peligros que implican su predicación de la misma. Téngase en cuenta, además, que Ibn Jaldún es un autor que reconoce y da mucha importancia al factor natural en el desarrollo humano: los elementos atmosféricos, la temperatura, las precipitaciones, las características del relieve y los pastos, la calidad y extensión del desierto y las praderas,

todos esos elementos de la geografía *inciden* en el quehacer humano y modelan la cultura, la condicionan, y si no la determinan, poco les falta para ello. En esto, Ibn Jaldún, que cuando empezó a ser conocido en Europa fue visto como precursor de autores como Maquiavelo, Hobbes, Vico, Voltaire, Rousseau, Hegel, Comte, Marx, Spencer y otros, también puede ser visto como precedente de los deterministas geográficos como Koeppen y Ratzel, que en su tiempo hablaron de la fuerza dominante del medio en el modelado de las culturas y el desarrollo humano. Pues bien, en esa parte inicial de sus *Prolegómenos*, en que examina los elementos exteriores a lo histórico, que influyen en la vida del hombre, Ibn Jaldún dedica hasta una docena de páginas en algún caso, a examinar cada uno de tales elementos (así como en varias páginas describe cada una de las zonas del mundo que eran conocidas en su época). Trata en esos ‘Discursos preliminares’, que es como son denominados dichos opúsculos en su obra, de cuestiones como el clima, los recursos naturales de las regiones, las características del suelo, los vientos, las latitudes, y sobre aspectos como el hambre y la guerra, y la influencia de todos estos factores en la vida de los pueblos. Pero, al factor al cual más le dedica atención y sobre el cual escribe con mayor extensión es acerca de los perceptores sobrenaturales. Y con ellos culminan esos ‘Discursos preliminares’ en que trata y describe los elementos que principalmente inciden en la historia humana. Es decir, más allá de los factores geográficos y climáticos, así como de los hechos como guerras, alimentación, hambre, y otros, uno de los elementos clave en el desarrollo humano de las civilizaciones es la intervención y relevancia de los perceptores sobrenaturales, o más bien *el* perceptor sobrenatural por excelencia, puesto que, si bien Ibn Jaldún trata sobre una gran cantidad de tipos de perceptores y percepciones sobrenaturales, para él está claro que el más excelso es el profeta, ya concebido en abstracto como la figura humana que recibe una revelación divina a través de su aproximación a la esfera angélica. En algunos casos, inclusive, ya identifica al profeta más concretamente al ejemplificarlo con el profeta del Islam: Mahoma o Muhammad.

Ya en cuanto al modo en que fue aquí abordado el estudio de esta parte de la obra de Ibn Jaldún, diré lo siguiente: primero, se hizo una lectura de toda la parte aquí tratada de su obra, tanto en un texto de la misma en su idioma original, así como en las traducciones a varias lenguas occidentales, para cotejar textos e interpretaciones, a fin de dar con soluciones medias que fueran aceptables, pero sobre todo, lo más exactas posibles de acuerdo a la idea que pienso era la original del autor (habida cuenta las diversas exégesis que pueden presentarse al efecto sobre algunas partes del texto en cuestión). Aparte de ello, he tratado de contextualizar las ideas y planteamientos del autor, para hacer más explícitas y razonables sus ideas. En este sentido, esa ha sido la parte de esta investigación que me ha costado más tiempo y esfuerzo, y que pienso pueda

ser de ayuda para poder mirar mejor sobre el ideario de Ibn Jaldún, al menos en esta sección tan particular de su obra. Esta parte me llevó no solo a examinar los antecedentes previos en el Islam a las ideas del autor, sino a ideas relacionadas con las suyas, tanto en la cultura musulmana como en culturas diferentes, pero cuyos aportes e ideas incidieron en la conformación religiosa del Islam. Por eso, a lo largo de este trabajo me referiré con frecuencia a cuestiones como mitos, lo sagrado, lo trascendente, lo ritual, la tradición, y otros, por entender que tales cosas y otras, tomadas desde cierta conceptualización, atraviesan y son atravesadas en lo central pero también en lo general por lo religioso, que aparece en el telón de fondo u *horizonte* de este trabajo, que se erige como una reflexión inscrita en una filosofía de la religión para tratar una de esas cuestiones y fenómenos específicos que es el de lo sobrenatural. En este sentido, no se quedó este trabajo en un solo examen de lo sobrenatural en una parte de los *Prolegómenos* de Ibn Jaldún y en el Islam, sino que también examinó la idea o las ideas de lo sobrenatural en el cristianismo, el judaísmo, el pensamiento griego antiguo, el pensamiento de las antiguas civilizaciones de medio oriente (Egipto, Mesopotamia, Persia), y la relación de las ideas estudiadas con el concepto mismo de percepción en sí. Esa parte del trabajo abarca varios tratamientos particulares breves, a modo de estudios, para luego entrar en el tratamiento del tema en sí de la investigación. Pero precediendo dicho tratamiento, he introducido un breve capítulo en el que doy cuenta del autor, su vida, sus ideas, y sus obras, por tratarse de una figura que quizá no es tan conocida en nuestro medio, aunque inclusive en Venezuela varios investigadores han escrito artículos académicos sobre él en los últimos años o lo han mencionado en obras de ellos, amén de que se han publicado inclusive extractos de sus obras bajo el patrocinio de la universidad pública.¹⁵ Ya después del mencionado capítulo bio-bibliográfico, se pasará al tratamiento en sí de la cuestión de los perceptores sobrenaturales en Ibn Jaldún.

Desde luego, se han empleado, si no todos, al menos un gran número de los recursos del trabajo filosófico en la presente investigación: la analogía, la reflexión, el comentario, el ensayo de ideas y consideración de posibilidades, la disquisición, la atención etimológica cuando es necesaria, relevante y sugestiva, etc. Con cierta frecuencia, si bien una posible 'lógica' intenta llevar a algunas conclusiones que, a fuer de casi inevitables, no parecen del todo satisfactorias, se presentan ambas cosas: lo que el razonamiento exige, pero también lo que la intuición desconfía.

Los objetivos, pues, de la presente investigación, han sido los siguientes: en primer lugar, hacer una presentación del tema del tratamiento de los perceptores sobrenaturales por parte de Ibn Jaldún en el sexto discurso preliminar del primer capítulo de sus *Prolegómenos a la historia universal*; en segundo lugar, mostrar, en el mismo despliegue del tópico por parte del autor, como su tema constituye una exposición fenomenológica; en

tercer lugar (pero presentado antes en el desarrollo del trabajo) mostrar cómo las ideas que expone Ibn Jaldún representan el desarrollo de nociones y conceptos presentes en muchas civilizaciones, y de manera particular, en las que precedieron al Islam en medio oriente. Para ello, como se ha dicho en párrafo anterior, se elaboró un capítulo con varios desarrollos, en los cuales se examina la cuestión de la percepción de lo sobrenatural en algunas civilizaciones preislámicas, para enfatizar, por un lado, las posibles influencias de culturas anteriores al Islam en su conformación religiosa, y por otro lado, la afinidad de este tipo de manifestaciones religiosas en diversas culturas, pues es posible hallar manifestaciones afines en prácticamente todas las culturas y civilizaciones que ha habido. En la parte última y principal de esta investigación es donde justamente se realiza el examen pormenorizado del tema en el autor estudiado, y allí mismo se presentan observaciones y reflexiones sobre diversos puntos notables de esa parte de su obra, así como también he querido mostrar por qué este tema desarrollado por Ibn Jaldún tiene un lugar tan importante en sus *Prolegómenos*. Estos objetivos planteados no se circunscriben a una parte específica de esta investigación, sino que pueden ser contemplados en varios puntos a lo largo de estas páginas, y aunque en algunos acápites me haya referido particularmente a lo tratado en ellos, no se limitan a esa sola referencia, sino que pueden desprenderse de lo dicho en general en todo el trabajo.

El orden de la investigación sigue concordantemente el orden de los objetivos, los cuales obedecen dicha secuencia. La primera parte trataría sobre el tema de la percepción en la antigüedad, y el gradual deslinde de las concepciones de la percepción natural y la percepción sobrenatural, tras lo cual se harán varios subcapítulos que examinan y reflexionan sobre la percepción sobrenatural en el antiguo Egipto, las civilizaciones de Mesopotamia, la tradición hebrea y la griega, y por último, la tradición cristiana y la musulmana. El segundo capítulo, como también se ha dicho antes, contiene una breve biografía de Ibn Jaldún, y comentarios sobre sus ideas y sus obras, y sobre todo la principal de ellas: sus *Prolegómenos*. El tercer capítulo ya constituye en concreto el examen de la parte estudiada de su obra en la presente investigación: el Sexto discurso preliminar del primer libro de sus *Prolegómenos*, pues es allí donde trata sobre los perceptores sobrenaturales.

Este trabajo se concluyó en lucha contra muchos obstáculos, pero, una vez culminado, es como si se olvidaran todas las dificultades —que, empero, siguen en pie, cada día más graves— y no puedo dejar aquí sin mención mi agradecimiento a las muchas personas que contribuyeron a poder alcanzar y vencer esta etapa de mis estudios. Al Doctorado de Filosofía de la Universidad de los Andes, y especialmente a su director, Dr. Mauricio Navia, y al Dr. Ramón Jáuregui, que como mi tutor me dejó explayarme con una libertad que no excluyó la prevención, y una solicitud que no coartó la

creatividad. También agradezco a todos los excelentes profesores cuyos cursos tanto me han nutrido, y a mis compañeros que, con preguntas y señalamientos, me ayudaron a ver cuestiones que no veía y ampliar mis perspectivas en este estudio. Asimismo, agradezco a la Universidad del Zulia, que me ayudó a conquistar esta meta académica de mi Doctorado en Filosofía, y que me ha apoyado constantemente en mis esfuerzos de superación intelectual y profesional. Por último, a mi mujer, a mis amigos, y al resto de mi familia, a quienes debo tantas horas de ausencia; les estoy más que agradecido, porque tuvieron la paciencia para esperar y tener fe en mí, una fe que aguantó años de resistencia, y de la cual desearía yo fuera mi propia fe la mitad de grande como esa que con cariño y afecto me ha rodeado, protegido y cuidado todos los años de mi vida.

¹ Se han empleado para esta investigación las siguientes ediciones de la mencionada obra de Ibn Jaldún:

IBN JALDÚN, Abderrahmán: *Introducción a la historia universal (al-Muqaddima)*. Edición y traducción de Francisco Ruiz Girela. Bibliografía seleccionada por Miguel Ángel Manzano. Glosarios preparados por Irene Bernabé Blanco. Editorial Almuzara, Biblioteca de Literatura Universal, Córdoba, 2008, citada en adelante como *Introducción – Ruiz*.

IBN JALDÚN, Abderrahmán: *Introducción a la Historia, Al Muqaddimah*. Edición del Fondo de Cultura Económica. Traducción de Juan Feres. Estudio preliminar, revisión y apéndices de Elías Trabulse, Mexico D.F. 1977, citada en adelante como *Introducción – Feres*.

EBN KHALDOUN, Abderrahmán: *Prolegomènes d'Ebn Khaldoun*. Texte arabe. Publié d'après les manuscrits de la Bibliothéque Imperiale par E. M. Quatremère. Edición facsímil de la de París de 1858, Editada por la Biblioteca Líbano (*Maktaba Lubnan*). Beirut, Líbano, 1996. Tres volúmenes. Citada en adelante como *Quatremère*.

IBN KHALDUN, Abderrahmán: *The Muqaddima*. Traducido del árabe al inglés por Franz Rosenthal. 2ª Edición, tres volúmenes. Bollingen Series, Princeton University Press. Princeton, Nueva Jersey, E.U.A., 1967. Citado en adelante como *Rosenthal*.

IBN JALDÚN, Abderrahmán: *Muqaddimatu-b-nu Jaldúni, wa hiya Muqaddimatu-l-kitába-l-musamma: Kitab-l-'Ibar wa diwánu-l-mubtada'u wa-l-Jabar, fi aiámi-l-'arabi wa-l-'ayami wa-l-barbar, wa man 'assarahum min çawi-s-sultáni-l-ákbar* [*Prolegómenos de Ibn Jaldún, y son los Prolegómenos al libro titulado: Libro de los Ejemplos y Conjunto de Principios e Informaciones sobre los tiempos de los Árabes, los Persas y los Bereberes, y sus contemporáneos poderosos*]. Editado por Dar el Kutub el 'Ilmiyye ["Casa de los Libros Científicos"]. Beirut, Líbano, 1413h/1993.

² Esta idea de una presuposición fenomenológica la he derivado de ciertas ideas y planteamientos presentes en esta obra: FIERRO BARDAJÍ, Alfredo: *El hecho religioso*. Aula Abierta Salvat, Madrid, 1981, p. 60.

³ La primera versión de los *Prolegómenos* de Ibn Jaldún a una lengua europea fue la realizada en francés por el Barón William McGuckin de Slane: *Les Prolegomenes d'Ibn Khaldoun*, Tres volúmenes,

Paris, 1863. Años antes, en 1858, había sido publicada la edición de los *Prolegómenos* en árabe en París por Étienne Marc Quatremère, editada por Benjamin Duprat y la Biblioteca del Instituto Imperial de Francia.

⁴Párrafos más adelante, referiré los textos más relacionados con la presente investigación.

⁵SCHLEIFER, Aliah: Ibn Khaldun's Theories of Perception, Logic, and Knowledge: An Islamic Phenomenology, en *The American Journal of Islamic Social Sciences*. Vol. 2, No. 2, 1985. Herndon, Virginia, U.S.A.; pp. 225-231. Todos los textos mencionados en esta parte están referidos también en la Bibliografía de esta tesis, de acuerdo al lugar en que puedan haber sido mencionados o citados.

⁶AHMAD, Zaid: *The Epistemology of Ibn Khaldūn*. Routledge Curzon, London-New York, 2003.

⁷KOSTRZEBSKI, Edward W.: *The shadow of Muhammad: Developing a charismatic leadership model for the Islamic world*. Tesis de Maestría en Asuntos de Seguridad Nacional en la Escuela de Posgrado Naval, Monterrey, California, junio de 2002, consultada en www.dtic.mil/dtic/tr/fulltext/u2/a405606.pdf.

⁸IRWIN, Robert: "Al-Maqrīzī and Ibn Khaldūn, Historians of the Unseen", en *Mamluk Studies Review*, VII-2, 2003, University of Chicago, Chicago, en: http://mamluk.uchicago.edu/MamlukStudiesReview_VII-2_2003_13MB.pdf.

⁹Cfr. IRWIN, Robert: art. Cit., p. 217: None of those who have picked their way through his Muqaddimah seem to have engaged fully with the width and intensity of his interest in divination and the future." Traducción mía.

¹⁰Ibíd., "A remarkable amount of space in Ibn Khaldūn's philosophical prolegomena to the study of history is devoted to consideration of divination and the occult sciences more broadly". Traducción mía.

¹¹Irwin anota literalmente "la meditación sufi"; pero, aparte de que ello puede llevar a equívocos – como pensar que lo que realizan los sufíes es algo análogo a las meditaciones de algunos grupos del hinduismo o el budismo – la cuestión es que lo que realizan los sufíes no es propiamente "meditación" sino algo distinto, más activo (de hecho, se les denomina "ejercicios") a lo cual nos referiremos más adelante en este trabajo.

¹²Sobre la Zairaya habrá un tratamiento específico en el capítulo principal de esta tesis.

¹³ELST, Koenraad: "Wahi: the Supernatural Basis of Islam", Lovaina, 2004, consultado el 19/08/2014 en página web: <http://koenraadelst.voiceofdharma.com/articles/hinduism/wahi.html>

¹⁴MITWALY ASH-SHA'RAWI, Sheij Muhammad: *The Unseen*. Edición digital en PDF consultada el 10 de marzo de 2013 en la página web www.islambasics.com. Como se dijo en nota anterior, aquí he querido traducir *the unseen* como *lo no-visible*, para aproximarme mejor al concepto abstracto de *ḡayb*, lo oculto, lo sobrenatural.

¹⁵Cfr. ABÉN JALDÚN: *Teoría de la sociedad y de la historia*. Selección, prólogo e introducción por Charles Issawi, traducción española de José Gómez-Pablos, Instituto de Estudios Políticos, Facultad de Derecho, Universidad Central de Venezuela, Caracas, 1963.

I

El tema de las percepciones sobrenaturales antes de Ibn Jaldún

Percepción y percepciones: Introducción al tema

Antes de entrar a analizar la figura histórica de Ibn Jaldún, su obra, y sus ideas sobre las percepciones sobrenaturales en el VI apéndice preliminar de la primera parte de sus *Prolegómenos*, conviene que examinemos dos aspectos previos a las mismas. Uno de estos aspectos se refiere a los antecedentes de la noción de percepción sobrenatural en el mundo antiguo y medieval; el otro aspecto consiste en reseñar la noción de *lo sobrenatural* en la cultura islámica. En ambos casos, la importancia de dichos aspectos radica en el hecho de que nuestro autor no inventó ni recreó elementos de su relato y estudio cuando trató del tema de los perceptores sobrenaturales, sino que levantó sus ideas apoyado en tradiciones anteriores sobre el tema. En un caso, se trata de distintas fuentes que elaboraban sobre las nociones de la percepción de lo sobrenatural, tanto en oriente como en el occidente cercano, y examinar eso nos llevará a revisar algunas ideas de los griegos y los romanos, amén de las ideas de otros pueblos mediterráneos al respecto. En el segundo caso, se trata de un arranque más específico y cercano al autor, puesto que tiene que ver con las ideas que tomó de su propia tradición musulmana. En ambos casos, los recuentos efectuados desde el presente estudio han mostrado que las nociones sobre las percepciones sobrenaturales estaban fuertemente relacionadas, casi anexadas en algunos casos, a las nociones de la percepción natural e intelectual, siendo estas dos las más elaboradas, por el hecho de que su mismo arranque desde lo natural y el intelecto las hacían más próximas a la experiencia humana común. Por ello, se empezará aquí tratando sobre las ideas de la percepción natural e intelectual, para luego pasar a las ideas con respecto a las percepciones sobrenaturales.

Nos internaremos en la noción que subyace al tema que estamos estudiando, aclarando que los informes introducidos en esta parte no intentan dar un reporte

pormenorizado, pues el propósito de esta parte del trabajo no es dar cuenta integralmente de la noción de lo sobrenatural, sino, asumiendo la misma como componente radical del hecho religioso, explorar la cuestión de cómo suceden los fenómenos propios de los perceptores sobrenaturales, cuyo examen más atento se realizará en el capítulo nuclear de esta investigación, dedicado al estudio del reporte sobre tales perceptores en la obra de Abderrahmán Ibn Jaldún.

Así pues, el examen que se realizará a continuación será sobre la percepción natural y la sobrenatural en la antigüedad porque, primero, interesa la cuestión de cómo y donde surgen los hechos pertenecientes en sí a lo perceptivo, y qué hechos realizan los denominados, por ellos mismos o por otros, perceptores sobrenaturales. He uncido el carácter de los contenidos que tales perceptores reportan como *noticia* afín a la de la percepción natural sensible, en cuanto ella significa una información que puede ser construida después como el particular conocimiento religioso al cual ella va adscrita y al cual, además, con frecuencia constituye y fortalece. Es decir, desde el punto de vista de ser reportes que pueden erigirse como conocimiento, tanto la percepción sensible e intelectual, como la aquí tratada percepción sobrenatural, aportan un conjunto de datos que se refieren a cosas que pueden ser reconstruidas como un conocimiento dotado de mayor o menor coherencia. Ciertamente, en cada caso, lo aportado se contrasta con otras evidencias e ideas, y se constata de diversas maneras, a fin de consolidar su carácter como noticia fidedigna o confiable, tanto desde el punto de vista natural e intelectual, como desde el punto de vista sobrenatural. Pero, mientras en los primeros casos, la reafirmación es, respectivamente, sensible y racional, en el segundo se reafirma desde dimensiones propias del mismo ámbito sobrenatural, bajo criterios que tienen que ver más bien con la fe, lo moral, y la intuición. Por eso, en esta parte se dará cuenta de ambos tipos de percepciones en el mundo antiguo: la natural y la sobrenatural. Empezaremos con la primera.

La percepción natural y su noción en la antigüedad

La percepción natural, por ser como lo dice su nombre, *natural*, espontáneamente dada a todo ser humano sano, aparentemente no ameritó —ni hemos podido encontrar sobre ella— una elaboración muy compleja con respecto a la misma, al menos en las culturas mediterráneas examinadas. En general, puede constatarse, como veremos más adelante, que ella se asociaba a la función del entendimiento, en alguna o varias de sus actividades. Esta función, a su vez, se relacionaba con algunas partes del cuerpo, principalmente la cabeza, pero también el corazón y “las entrañas” (como el hígado). Se hablaba de un conocimiento por y con la mente, entendido especialmente como capacidad de saber, pero también se hablaba de conocer *con las entrañas*, como en la

tradición hebrea (ejemplificada en varios lugares de la Biblia)¹. Este segundo tipo de conocer sería, a la vez, más intuitivo, y también más certero o seguro.

Sucede entonces, en medio oriente, como en muchas otras civilizaciones y pueblos antiguos, que, por el hecho de la inmediatez y espontaneidad de la percepción natural, no llega ella a erigirse en un tema u objeto de reflexión o estudio. Se da por hecho y se supone que todos —excepto quienes carecen de los medios— percibimos de una manera semejante y suficiente, al menos desde el plano *natural*. Por ello, la cuestión de la percepción se va a trasladar casi siempre a un sentido más figurado o metafórico, referido a un conocimiento profundo (más que al simple proceso de conocer que encierra el percibir), a un sentido moral y hasta ético (ponderar la propia conducta, conocer el bien y el mal, etc.), y sobre todo a un *juicio*, es decir, a una acción de juzgar: tomar elementos o hechos del mundo, considerarlos, y sacar de ellos contenidos o conclusiones que nos dicen de algo que esos elementos encierran o significan. Desde luego, en este proceso, que es múltiple y polifacético, van unidas la explicación natural y la sobrenatural (que en la antigüedad no se concebían tan precisamente separadas como fueron pensadas después). La reflexión sobre el conocer entonces, pasa de su consideración más directa y elemental, como un proceso de adquisición de contenidos de un ámbito a una mente, con su correspondiente asimilación gradual y las acciones o respuestas que dicha asimilación implica, a una consideración *intelectual*, y aún, especulativa.

Mas, no se piense que por lo acabado de decir, ese percibir y el pensar que le era asociado constituía un proceso irracional o básicamente erróneo o infundado. Al contrario, se establece desde una lógica elemental, que funcionaba desde unas realidades concebidas como efectos de unas posibles causas, “explicando los fenómenos en términos de tiempo, espacio y número”², pero además, no extrapolarlo o excluyendo la emotividad de sus juicios, sino haciéndola precisamente una parte importante de los mismos.

En las civilizaciones de Egipto y Mesopotamia, la percepción natural, como en otras culturas antiguas de todo el mundo, no hace distinción entre conocimiento subjetivo y objetivo, y puede decirse que no encuentra sentido a esa división. Pues, como sucede con otras épocas arcaicas:

“El hombre primitivo no puede separarse de la presencia de los fenómenos [...] no hay lugar para un análisis crítico de las percepciones [...] tampoco advierte el contraste que nosotros establecemos entre la realidad y la apariencia. Todo lo que es susceptible de afectar su entendimiento o su voluntad queda establecido, en consecuencia y sin lugar a dudas, como real.”³

Asimismo, como se ha referido antes, al no haber una noción específica y formal con respecto a qué es el conocimiento o la percepción, tanto en Egipto o Mesopotamia, nuestra actitud al juzgar ambas civilizaciones con respecto a estos aspectos podría concluir que la ausencia de contenidos significa que no había ideas con respecto a dichas cosas. Lejos de ello, es preferible juzgar que, indirectamente, desde distintos puntos de vista, se asumían la percepción y el conocimiento como procesos productivos y significativos, y que se evidenciaron en los logros científicos y cognoscitivos de egipcios y mesopotámicos en matemáticas, medicina, astronomía y otras ciencias. Puede decirse que, aunque ambas percepciones aquí tratadas, la natural y la sobrenatural, no se daban tan separadas, sí tenían desde luego, su “campo” de operatividad, que era diferente en cada caso, y como sucede en toda antigua cultura, las cuestiones más altas del espíritu eran manejadas o tratadas por y desde la conciencia religiosa (que también, entonces, abarcaba muchísimo más de lo que hoy subsumimos bajo el nombre de ‘religión’). Como lo describe Trevor Ling, autor estudioso de las religiones:

“... en la religión babilónica se dan dos aspectos o rasgos principales: primero, el del dios superior, el rector sobrenatural, el espíritu de la sociedad, que perdura a lo largo de las generaciones humanas, cuya continuidad asegura contra la transitoriedad de la vida del hombre; y segundo, un esfuerzo por resolver los problema surgidos de la experiencia cotidiana de los individuos humanos, proporcionándoles medios para afrontar las calamidades e infortunios.”⁴

Aunque ambos aspectos presentados por Ling son abarcados por lo religioso, se refieren, evidentemente, a cuestiones distintas y desde diferentes puntos de vista de la relación implicada en lo religioso. Lo primero, lo sobrenatural, se refiere a lo religioso en sí, como contenido. Lo segundo, la instancia cotidiana y moral, se refiere a las inquietudes y cuestiones humanas, sobre las cuales pueden incidir nuestras relaciones con los contenidos religiosos.

En el caso de ambas civilizaciones: la de Egipto y las de Mesopotamia, el cúmulo de rituales y más aún todo el sistema de relaciones implicado en el complejo conjunto de oraciones, rogativas, rezos específicos para propósitos determinados, etc. significan un mundo de relaciones con lo sobrenatural. Ese mundo de relaciones se da de varias maneras o en varios niveles, desde lo mágico, entendido aquí como una manipulación de lo divino y lo sobrenatural con fines específicos, hasta lo netamente religioso, con aspectos que ya bordean lo místico. En este último aspecto se aborda la divinidad y lo sobrenatural no con intención de solicitar un favor o una ayuda o aún siquiera por agradecimiento, sino por reconocimiento de la fuerza de esas instancias como poderes y por deseo de unirse a ellos en una relación amorosa. Este último tipo de relación trasciende la de un siervo y un señor, o aún una criatura y un creador, y anuncia ya la

entrega amorosa por parte del adorador a su destino con el apoyo de la divinidad. Sin embargo, no está de más notar que, inclusive en el ámbito de lo cotidiano, y en consecuencia, de la percepción asociada a lo natural y lo intelectual como pensamiento y abstracción de lo natural, en culturas antiguas como las de Egipto y Mesopotamia también participaba, de manera distinta y menos notable pero presente, el elemento religioso convencional.

En el caso de la cultura griega vamos a encontrar ya un deslinde más básico entre lo natural y lo sobrenatural con respecto a la noción de percepción. En la más antigua literatura helénica ciertamente no había un término que de manera precisa expresara esa noción. Para designarla se empleaba en principio, y de diversas maneras, el verbo *aisthanesthai* y *aisthanomai*; con éste último se relaciona el sustantivo *aisthesis*, el cual Eurípides —así como Tucídides y Jenofonte - utilizaban para referirse a la percepción.⁵ Este término, *aisthesis*, significa percibir “con la inteligencia o con los sentidos, enterarse, darse cuenta de algo, comprender, ver, oír.”⁶ Es interesante que Eurípides utilizaba este término con el sentido de tener sensación de calamidades en ciernes. La *aisthesis* habría sido primeramente un “sentir” solo sensible, y de allí habría arrancado su noción ya como un “sentir” interno, intelectual. A la postre, la *aisthesis* también sería vista como una cuestión intelectual, de la cual derivaría su noción como captación más particular de un sentido (o de lo sentido sensiblemente). Para referirse a la percepción también se empleaban de manera figurada otros verbos relacionados con los sentidos, como oler, ver, y oír. Pero parece claro que ya los griegos distinguían entre dos cosas que se dan en la *aisthesis*: un proceso mental, que hoy, en los usos más generales del concepto, nombramos más propiamente como percepción, y un proceso sensorial, que sería lo que hoy llamamos sensación. Por ello, aquí nos referiremos a la percepción distinguiendo en ella esos dos ámbitos, el de lo sensorial (percepción sensible) y el de lo mental (percepción intelectual).

Hacia los siglos V al III algunos pensadores de la filosofía empezaron a delinear rigurosamente una noción de percepción, y la relacionaron ya más directamente con el tema del conocimiento. Éste era un tema muy tratado en el periodo aludido. Parménides (540 a.C.- 450 a.C.) establecía una diferencia entre “conocimiento con certeza” (*episteme*) y “conocimiento vulgar” u opinión (*doxa*). Parecía razonable que, entre un conocimiento que era necesario y obligatorio admitir, y otro que podía ser o no ser como se lo planteaba, era preferible el primero. “La verdad”, era aquello que la mente no podía rechazar por plantear una certeza que se presentaba como obvia. Ahora bien, la percepción sensible parecía estar más lejana de esa *episteme* que de la *doxa*, y se discutía su papel en la relación entre el conocimiento y los sentidos. Aparte de la *aisthesis*, otros medios de conocimiento, o mejor dicho, relacionados con la obtención de conocimiento,

y aceptados por muchos filósofos, eran la *anticipación* (representación a priori o hipótesis) y la *pasión* (inclinación hacia el objeto de conocimiento). Una cuestión importante sobre el tema de los sentidos era de si éstos *salen* al encuentro de las cosas, o si éstas *llegan* hasta los sentidos.

Empédocles de Ácragas o Agrigento (482 a. C.-422 a. C.) tal como lo refiere y cita Aristóteles⁷, afirmaba en unos pasajes algo relacionado con lo anterior, cuando anotaba que en la visión el ojo emitía un efluvio que salía al encuentro de las cosas (otros pasajes suyos afirmaban algo más bien contrario a lo anterior: La percepción era el resultado de la reacción de los órganos perceptores ante *las emanaciones de los objetos*)⁸. Esta última opinión, de que nuestros órganos perciben lo que los objetos emanan, fue compartida por varios pensadores antiguos. Pero en cuanto a la primera opinión de Empédocles, ya Aristóteles, tiempo después de Empédocles, refutaba esto de una manera sencilla: "... si la visión fuera el resultado de una luz que surgiera del ojo como de una lámpara, ¿Por qué no tendría el ojo el poder de ver en la oscuridad?"⁹. Por cierto que esta opinión de Empédocles se contendría también en el *Timeo* de Platón, quien se hacía eco de lo que decía el sabio de Sicilia.¹⁰ Se trata, pues, de uno de los casos en que Aristóteles, al rechazar las ideas de uno de sus antecesores, rechaza también de paso ideas de su maestro Platón.

Todavía antes de Sócrates, encontramos a Protágoras de Abdera (480-410 a.C.), calificado como el más grande de los sofistas, quien, en su relativismo escéptico y agnóstico, enseñó que los seres humanos sólo pueden conocer su percepción de las cosas, no las cosas en sí, afirmación está que no parece tan distinta a la que podría derivarse del lema *esse est percipi*, con el cual se ha caracterizado siglos después al pensamiento especulativo de George Berkeley (1685-1753).

Otro presocrático, Demócrito, sostenía que los sentidos perciben las diferencias cualitativas, así como los cambios cuantitativos que sufren los átomos, y que determinan el origen, el deterioro y la desaparición de las cosas. Para él, "percibimos los objetos porque de su superficie emanan sutiles membranas que toman contacto con los átomos del alma, a través de los órganos del cuerpo."¹¹ Ahora bien: la razón tiene para él un poder correctivo sobre los sentidos, y pueden distinguirse cualidades objetivas y subjetivas en las cosas. Las objetivas corresponden a cosas reales en los cuerpos, como la forma, el tamaño, el movimiento, etc. Las subjetivas corresponden a modos subjetivos de percibir las cualidades en las cosas, pero que no son reales en ellas, como los olores, los colores, los sabores, etc.¹² Demócrito, tal como refiere Aristóteles¹³, sostenía que en el caso de la percepción visual, el ojo era como un espejo que *reflejaba* aquello que enfocaba, en lo cual ayudaba el hecho de que la superficie del ojo fuera suave y su interior líquido, siendo una de las propiedades de lo líquido que pudiera reflejar otras cosas.

Pero Aristóteles objetó esto también: “No es [la percepción] sólo un asunto de reflejo... es extraño que nunca se le ocurriera preguntarse [a Demócrito] por qué, si su teoría es correcta, sólo el ojo ve, mientras que todas las otras cosas que reflejan imágenes no lo hacen.”¹⁴ Por otro lado, como nos lo recuerda el estagirita, y más en el interés de la presente investigación, Demócrito fue de los primeros filósofos griegos que habló de la percepción en los sueños “proféticos”, es decir, en los cuales se obtiene una precognición de eventos futuros. Él los atribuye a ‘imágenes’ y ‘emanaciones’, como las ondas en un cuerpo de agua, que continúan moviéndose cuando ya se han extinguido en su lugar de origen. De día, ambos géneros de cosas, imágenes y emanaciones, nos vendrían a la mente, pero la atención disuelve su eficacia. Mas siendo de noche, las que nos llegan en sueños son percibidas (debido al estado de sueño) en el interior de la persona, así como percibimos un ruido fuerte más cuando estamos dormidos que despiertos¹⁵. Son estos “movimientos” entonces, de imágenes y emanaciones, los que causan las ‘presentaciones’ en los durmientes, que tienen como resultado su visión premonitoria. Es una explicación simple, e insuficiente, aunque se presenta como razonable en principio, pero la destaco aquí, porque, como ya dijo Aristóteles, es de las primeras sobre un asunto tan extraño y poco tratado.

Se observa, además, que ya en los presocráticos, aun admitiendo ellos en general el principio de *lo sagrado* como algo especial, más allá del alcance de lo humano, pero que, sin embargo, toca e influye en lo humano, se empieza a desvincular dicho principio de las causas de muchos acontecimientos. Es decir, en las etapas iniciales de la civilización griega, lo sobrenatural estaba expresado en lo que era comprendido como *lo sagrado* o en lo que se concebía como animado por espíritus anexos a un ser (como el o los espíritus anexos a un árbol, a un río o a un paraje), y que también intervenía en ciertas manifestaciones como enfermedades o capacidades inusuales, sobre todo en los humanos. Pero, con el tiempo, y no solamente por intervención de un pensamiento puramente racional, sino por el mismo sentido común, se fueron separando las causas de tales fenómenos, y se circunscribieron las concebidas como de origen sobrenatural a un cierto tipo de manifestaciones especiales, mientras que otro tipo de manifestaciones se las conectó, en su origen y cambio, a causas no-sobrenaturales, o, para decirlo más sencillamente, causas naturales simples. En este sentido, cosas como un dolor de muelas o de cabeza o de estómago, fueron siendo separadas de un origen sobrenatural, y por ende, se buscó su cambio y su remedio en intervenciones naturales. Este proceso no se dio de una sola vez, claro, sino que fue gradual, pero es notable que ya en Pitágoras, que a menudo ha sido presentado como un personaje místico y más cercano a la religiosidad que a la filosofía, encontramos un sesgo ‘naturalista’, que le lleva a asignar causas naturales a prácticamente todas las dolencias y afecciones del cuerpo humano. Inclusive

aquellas que, por su carácter más extraño y misterioso, eran asignadas netamente a lo sobrenatural, como la epilepsia (denominada entonces *enfermedad sagrada*). La doctrina de Pitágoras al respecto luce felizmente optimista: no se trata de que haya que *curar imponiendo medios naturales*, sino que la naturaleza misma cura sola, si se la deja actuar: “y el arte de curar [es] el de seguir el camino por el cual cura espontáneamente la Naturaleza”¹⁶. Esto no quiere decir que las enfermedades no sean divinas: lo son, mas también son naturales. Pero, siendo la parte corporal la que la sufre, es con medios corporales o naturales que debe ser esa parte tratada.¹⁷ El razonamiento de Pitágoras al respecto es no solo iluminador, sino que introduce un punto ético que me parece notable: en su tratado *De la enfermedad sagrada* “pone en tela de juicio su carácter excepcional y la conveniencia de su tratamiento por la magia. Dios, que es fuente de pureza, no puede manchar al hombre y es impío recurrir a tales prácticas.”¹⁸ Atribuirá la epilepsia a un movimiento desordenado de la flema que impide al aire llegar al cerebro, órgano central de la vida psíquica. Aunque en otro tratado, *De los vientos*, le da un papel más decisivo a la sangre y su circulación para el desarrollo normal de las funciones intelectuales, es de notar que en ambos casos, la explicación es netamente natural, no sobrenatural.

Ya en el periodo socrático-platónico, Platón, aunque no escribió un tratado específico y sistemático acerca de la percepción (en parte porque su misma forma de escribir en diálogos, en los cuales los tópicos se iban deslizándose espontáneamente de un tema o idea a otra, le impedía presentar una doctrina metódica formal), si se refirió a ella en distintas obras, mostrando un rechazo paradójico al mundo sensible en beneficio del mundo abstracto de las ideas. Platón, por ejemplo, correlaciona el mundo de la belleza en las cosas particulares con la percepción sensible (entendiendo a los sentidos como *potencias*), y a esta percepción sensible con la opinión. Por otro lado, correlaciona el mundo de la belleza *en sí* con la percepción inteligible¹⁹. La paradoja estaría en que, para elevarnos al conocimiento de las ideas, es útil partir de las cosas sensibles, cuestión ésta que es muy evidente en el planteamiento sobre la belleza, que al estar ella en ciertos objetos y seres, la percepción -sensible- de la misma nos ayuda a elevarnos a la percepción -inteligible- de la belleza en sí, la belleza formal de la idea²⁰. La misma palabra “idea” proviene de *eidos*, que significa precisamente “aspecto”, lo cual, ciertamente, alude a un cariz sensible de lo que se habla. Esta relación entre el conocimiento de las cosas en sí y la percepción (sensible) la discute más ampliamente en el diálogo *Teeteto*²¹. Allí desvincula la percepción sensible o sensación o “sentencia”²² del conocimiento de la *esencia* de las cosas (es decir, la *ciencia*²³).

Después de Platón, fue Aristóteles quien más se refirió a la percepción. De hecho, fue el pensador griego antiguo de quien más contenidos sobre la percepción nos han

llegado, lo que permite afirmar que la estudió bastante a fondo, pues era un tema clave de su teoría del “alma” (entendida ésta contextualmente como “mente”, *psyjé*). Aristóteles se refirió a la percepción en varias obras, directa e indirectamente, pero lo hizo de una manera más directa y específica en su libro *Sobre el Alma* (*De Anima*, *Peri Psyjes*)²⁴. En esa obra, como en otras suyas, utilizó el término *aisthesis* para designar algo que ha sido frecuentemente traducido como “percepción”, pero que parece, en general, designar una “aprehensión directa” sensitiva como intelectual, por lo cual, diríase que ella es algo que está entre la percepción y la sensación²⁵. De hecho, *aisthesis*, en el largo recorrido de Aristóteles hasta nuestros días, ha tenido más afinidad con la idea de “sensibilidad” que con la de “percepción”, como lo muestran las connotaciones predominantes del término *estética*, el cual, independientemente de diferentes sentidos que ha asumido en el tiempo, conserva en el fondo una cercanía con la idea de sensibilidad. Aristóteles a menudo la refiere como relacionada con lo sensible, pero hay veces en que parece conceptuarla como el acto de una facultad que aprehende y discierne.²⁶

Por otro lado, con respecto a “percibir”, Aristóteles dice: “... usamos la palabra “percibir” de dos maneras, pues decimos: (a) aquello que tiene el poder de oír o ver, “ve” y “oye”, aunque esté al momento dormido, y también (b) aquello que, estando viendo u oyendo, *debecho* ve y oye.”²⁷ Es decir, distingue entre una percepción *en potencia*, que puede ejecutar su acción de percibir, aunque no la esté ejecutando por estar inactiva, y otra percepción que sí está activa y ejecutándose como percepción, o sea, percibiendo. Esta división en percepción “potencial” y “actual” también la aplicará al intelecto, y suele caracterizar muchos de sus análisis, en correspondencia con su teoría de la potencia y el acto. Parece claro que cuando se refiere a la percepción como tal, la entiende *en acto*, como lo muestra también en la *Metafísica*.²⁸ Pero en *De anima* la distingue de ésta²⁹. Ello sugiere que él ya comprendía a la percepción como una primera actividad discerniente del alma³⁰. Pero, hasta donde se ha podido ver, francamente parece que no diferencia entre sensación y percepción como cosas distintas.³¹ La *aisthesis*, aún como facultad que distingue y separa cosas, sólo discerniría sensibles. Habría que decir también aquí que una cosa es distinguir sensibles y otra, distinguir sensaciones, aunque se trate de diferencias sutiles. Lo segundo se refiere a sensaciones concretas en sí, de tal o cual objeto particular sentido, y lo primero se refiere a la cualidad de poder distinguir aquello que de por sí puede ser en principio sentido.

Es posible concluir que la percepción para Aristóteles (o lo que en éste se acerca más a nuestra noción de percepción) sería algo más afín al sentido común, en su acción de consolidar un significado o interpretación de algo, en cuanto que el sentido común identifica la sensación, la juzga o discrimina primaria y someramente, y aun la asocia con

otras cosas. Siglos después, otras culturas —como la islámica— tomarían esta noción de percepción con la que Aristóteles se refiere a los distintos modos de acceder a conocimientos que la mente recibe *desde fuera de ella*³².

Así pues, se puede inducir que, en Aristóteles y en la tradición que recibe su influencia, la percepción es algo que no se limita pasivamente a “recibir” impresiones o imágenes, pero que tampoco puede ser sólo activa. De alguna manera, debe ser ambas cosas: *receptiva*, pues necesita que lleguen y sean incorporados los aportes de los sentidos, y *transitiva*, pues necesita ser capaz de “capturar” intencionadamente dicho aporte sensitivo. De modo que a veces parece comportarse como una sensibilidad *recipiente*, pasiva, y otras veces más como una percepción *que capta*, que ‘sale’, trasciende, o se lanza a capturar su contenido, de manera más activa.³³

De hecho, no siempre es obvia la distinción entre sensación y percepción en Aristóteles. Curiosamente, unas traducciones vierten como “percepción” lo que otras vierten como “sensación”³⁴. La *Metafísica* en castellano³⁵ tiene veintitrés referencias a la “sensación”, las cuales, en la versión en inglés citada de Ross, son referencias a “perception” (percepción). No es el caso de que el traductor inglés vierta el término de una manera y el castellano de otra, porque también en la edición de Ross hay veintiún otras referencias a la “sensación” (sensation) que corresponden a otras tantas referencias castellanas al mismo término. Evidentemente, Ross ve y hace una distinción que no aparece en la edición castellana. Caso análogo sucede con otros dos traductores de la obra *De Anima*, en la cual se vierte el término *aisthesis* y sus derivados, en la edición castellana citada como “sensación” y en la versión en inglés de Hamlyn como “percepción”³⁶. Como nos parece que las traducciones inglesas respetan más el problema que hay aquí entre el uso de uno y otro término, hemos recurrido más a éstas.

Tal como hemos leído al estagirita, nos parece que para él la percepción es predominantemente, y quizá esencialmente, pasiva, receptiva (es decir, es básicamente más recepción sensitiva que intelección). Pero también parece claro que la percepción, como tal operación que abarca una parte del proceso de conocimiento, no es solo receptiva³⁷. Que así lo pensaban ya en la antigüedad lo evidencia el hecho de que, después de Aristóteles, otras escuelas harían planteamientos diferentes a los de él al respecto, y otorgarían a la percepción un papel más activo o menos meramente receptivo, con relación a los datos que ella procesa.

Al respecto, ya al comienzo del tratado *Sobre el sentido y lo sensible*, el estagirita dice que en los animales, la causa final de los sentidos es que ellos puedan “... guiados por una percepción *antecedente*, buscar alimento y alejarse de las cosas que son malas o destructivas”. Pero luego dice que “en los animales que también tienen inteligencia [es

decir, nosotros, los humanos] ellos [los sentidos] sirven para el logro de una más alta perfección. Ellos traen noticias de muchas cualidades distintivas de las cosas, de las cuales se genera en el alma el conocimiento especulativo y práctico de la verdad”.³⁸ Y en otro pasaje (a mi juicio poco claro) dice que “... el ejercicio de la percepción sensible no pertenece exclusivamente al alma o al cuerpo... lo que es llamado percepción sensible, *como una actualidad*, es un movimiento del alma a través del cuerpo.”³⁹

Para Aristóteles, además, el trabajo de la percepción se realiza de manera cruzada con otra cosa que es la memoria, la cual no es “ni percepción ni concepción, sino un estado o afección de éstas [*hypólēpsis*], condicionado por un lapso de tiempo.”⁴⁰ Y se resolvería aquí un problema en relación al carácter sensible de ciertas percepciones. Efectivamente, cuando *pensamos* en una tela roja o en la voz de un cantante en particular, sin tener ni una ni otro ante nosotros, lo que pensamos ¿es una aprehensión sensible o no? Si decimos que no (porque los objetos de dicha aprehensión no están sensiblemente presentes a los sentidos en el momento de percibir lo relativo a ellos) caemos en contradicción, pues si no existen sensiblemente ante nuestra percepción, ¿Cómo sucede que podamos identificarlos? Y además, identificarlos sensiblemente (yo *veo* la tela roja en mi mente, yo *oigo* el aria del cantante en mi mente). Si decimos entonces que sí están sensiblemente, parece aún más absurdo, porque es claro que *no están* ante nosotros, y si bien yo los percibo, los demás no pueden hacerlo. Es claro que hay una parte de la mente que *ve* y *oye* cosas que no necesariamente están presentes, y no de una manera tan puramente analógica: *vemos* y *oímos*, en nuestra mente, las cosas que imaginamos. Puede argüirse que se trata de una aprehensión indirecta, o aún de una recomposición imaginativa utilizando los contenidos de ideas para forjar “escenas” en nuestra mente, a voluntad nuestra. Pero no se trataría de una recolección abstracta de datos, sino de esa aludida recomposición mental de cosas sensibles *recordadas*. De hecho, si bien el objeto que es base de la imaginación “no está” ante nos, sí está esta recomposición de datos que hace nuestro pensamiento, y que nos permite percibir mentalmente aquello que imaginamos o recordamos. Al respecto, Aristóteles afirma que se trata de percepciones sensibles *en el recuerdo*. Es decir, están en la memoria, como una fotografía o un disco están en una biblioteca, disponibles para traerlos a la atención cuando lo requiere la voluntad. Esta parece una solución sensata, aunque en realidad da la impresión de que echa el problema más allá, sin resolverlo del todo: ¿qué clase de existencia es la de los objetos que están en la memoria? Y si bien puede aceptarse que están en esa memoria, en el momento de “sacarlas” de allí, de traerlas a la conciencia, ¿cuándo, dónde, y sobre todo, cómo, de qué manera, están o existen?

Resumiendo la posición aristotélica —o una de ellas— en este asunto del carácter polimorfo de la percepción, el análisis recién esbozado en el párrafo previo nos mostraría

tres cosas o tres momentos de una operación de toma de contacto entre algo exterior y algo interior⁴¹. Esta operación sucede de forma no sólo instantánea sino, aún más misteriosamente, de manera casi involuntaria e inconsciente. *Casi* involuntaria, porque en muchísimas operaciones cotidianas de la percepción, actuamos y hacemos cosas según lo que *en parte* percibimos, sin que haya apenas registro en la conciencia ni menos en la atención de aquello que percibimos y hace que actuemos de cierta manera casi automática. Por ejemplo, tomar el mismo camino al trabajo todos los días, frenar en un semáforo o ante un peatón imprevisto, tocar y rascar nuestra cabeza cuando decimos una mentira, etc. son acciones que hacemos casi como un reflejo. Y aunque sabemos que hacemos esas acciones, y aún en el mismo momento nos damos cuenta de por qué las hacemos, el asunto es que las realizamos casi independientemente de lo que nuestra mente nos dice o nos manda. Pareciera que la instancia de la percepción actúa de manera, si no independiente, al menos no pidiendo permiso a nuestra racionalidad para ejecutar acciones subsiguientes, guiadas y en función de las observaciones que ella aporta a la mente. Para eso, habría que plantear una percepción que se comporta como algo más allá de lo meramente pasivo y receptivo. Es lo que al parecer hicieron más tarde algunos pensadores griegos posteriores a Aristóteles, como los estoicos.

Los estoicos nombraron a la percepción con los términos *katalepsis* y *antilepsis* y opusieron a la “percepción sensible” una “percepción interna” (o *apercepción*), más mental que sensitiva. Esto no significa que desdeñaran lo sensible, pues para ellos lo sensible estaba en todo, inclusive en el alma y el pensamiento (*diánoia*), los cuales para ellos eran cosas corporales o cuerpos⁴². Del alma misma decían que, por ser un cuerpo y vivo, poseía una percepción sensible, aquí sí ya llamada *aisthesis*. Pero, en referencia a operaciones más intelectuales referidas a la percepción usaban los dos términos mencionados a principios de párrafo. El primero, *katalepsis*, se traduce como percepción y sensación, pero más aquélla que ésta (también traduce las nociones de aprehensión y concepción). Su sentido es el de “agarrar”, “alcanzar”, “capturar”, y “comprender”; viene de la raíz *katalambáno*, “apoderarse de”, “llegar”, “concebir”, “conquistar”, “comprender”, etc.⁴³; una voz derivada, *kataleptós*, sería “aquello que se puede obtener o alcanzar” y “que se puede terminar”, en el sentido de culminar una acción. Más adelante, ya en auge el imperio de los romanos, estos verterían al latín *katalepsis* con el término afín *perceptio* (del cual se origina nuestra “percepción”). El término griego, ya en el sentido de cómo lo estamos estudiando aquí equivale, por un lado, a “recepción”, y por otro, a “tomar posesión de algo”, connotación que aún subsiste cuando hablamos de “percibir un pago”. En cuanto a *Antilepsis*, este término se traduce como “acción de tomar o recibir”, “recuperación”, percepción (sensible e intelectual) y aún contradicción. También tiene el sentido de una respuesta o reacción a algo, o como cuando se habla de

una contraprestación de un servicio por otra cosa (o una cosa por otra, un intercambio de cosas)⁴⁴. Se puede entender, empero, como “objeción”, “contradicción”, “ataque” y “ayuda” o “auxilio”, y su verbo, como “dominar una cosa”, “alcanzar”, “poner mano en”, “atacar”, etc. Sus afines latinos son *prehendo*, de donde viene “prender” (en el sentido de “apresar”) y “aprehender”; *capesso* (de donde vienen nuestro “captar”, afin a “capturar”) e *impugno*, “atacar”. Estas acepciones sugieren que en este término se entendía algo más allá de una *aisthesis* anclada en una sensibilidad pasiva. No es una mera recepción, sino que algo de nuestra mente *sale* a asir los datos de las cosas; está sugerida una disponibilidad de la mente a captar lo que le adviene por la percepción, y a controlar un proceso que está más guiado por un intelecto que determinado por una sensibilidad. Hay la idea de *tomar* posesión de un dato, la cual se relaciona, a mi juicio, con la idea de la memoria como el lugar donde se posee lo percibido.

Los estoicos comenzaban su análisis desde la experiencia más común y sensata: el conocimiento consistiría en una aprehensión de la cosa por la mente. Una *aprehensión*, que podríamos aquí conceptuar como un “atrapamiento” de *algo* de la cosa por la “mano” del entendimiento. ¿Qué tiene este proceso de especial? Que en el entendimiento hay algo que *actúa* de manera no pasiva ante las cosas. Que hay algo activo en el entendimiento que, de algún modo se mueve hacia las cosas para captarlas. Esto representa algo nuevo frente a la noción aristotélica de *aisthesis*. También es verdad que para los estoicos el entendimiento también se comporta pasivamente. ¿Cómo sería esta pasividad? A través de los sentidos, el objeto “deja su huella” en el espíritu. Cuando esta huella o impronta es clara, *provoca* el asentimiento de la mente. La representación que lleva al asentimiento o “fantasía cataléptica” es el complejo resultado de muchas percepciones. Pero parece más claro que, en el caso en que el entendimiento actúa pasivamente, de lo que se trata es de un reconocimiento que entraña una *confirmación* por parte del entendimiento de la identidad de lo captado con lo que se supone debe identificarse. Por ejemplo, si yo veo un animal reptil que no puedo identificar, o porque está lejano, o porque lo esconden las matas o porque no tengo lentes, no puedo entonces decir “Es una iguana, ¡vaya Dios!”, sino que *nosé* y dudo; pero, tras otras sucesivas miradas y captaciones, voy sumando rasgos que identifican ese ser que veo y que finalmente me confirman que es una culebra y no una iguana eso que veía (o, en otro caso, podrían confirmarme que sí es una iguana, si es una iguana). Se trata, por consiguiente de una doctrina sensualista del conocimiento, opuesta radicalmente a la platónica.⁴⁵

Luego, a través de los sentidos podemos aprehender y formar ideas. Y si esto es así, a través de ellos también podremos conocer las cosas naturales. De aquí nació una “física” con tintes “materialistas”, en la cual aún predominan rasgos típicos del

pensamiento griego y del mismo Aristóteles en particular. Ello, porque esa física estoica reconoce a la materia como un principio pasivo, inerte, frente a la cual está la razón como principio activo. A esta última atribuyen un carácter divino. “Un carácter”, esto es, no que los dioses mismos intervengan en la razón, sino que, más bien, la razón es como una fuerza o energía actualizadora y ordenadora, que aun siendo en sí distinta de la divinidad misma, es poseída por ésta... y alcanzada por nosotros. Vale decir que poseemos algo que compartimos con los dioses, y eso es esta razón con la que conocemos las cosas y nuestra ignorancia, todo lo cual no es poca cosa.

Así pues, según estas ideas sensualistas y empíricas, al menos en el sentido más neto de ambos términos, las ideas primeras, la experiencia y la memoria, no eran más que variaciones y combinaciones de sensaciones, que se constituían como *representaciones* o *anticipaciones* de lo sensible. A este respecto, Plutarco ya decía, prefigurando los argumentos de la *Tabula rasa* de Locke, siglos más tarde:

“Los estoicos enseñan que cuando el hombre nace, la parte principal de su alma es para él como un pergamino, como una especie de tablilla en la cual anota e inscribe los conocimientos que adquiere sucesivamente. En primer lugar, anota allí las percepciones de los sentidos. Si ha experimentado una sensación cualquiera, por ejemplo, la sensación de lo blanco, cuando ésta ha desaparecido, conserva la memoria de la misma. Cuando se asocian muchas sensaciones semejantes, resulta y se constituye la experiencia, según los estoicos, en fuerza y por virtud de esta asociación; porque la experiencia no es más que el resultado de cierto número de sensaciones homogéneas. Ya hemos dicho de qué manera se verifica la percepción de las nociones naturales (sensaciones, representaciones sensibles), sin auxilio extraño. Las otras son fruto de la instrucción y del trabajo propio, razón por la cual son las únicas que merecen apellidarse nociones (conocimientos racionales), pues las primeras son meras prenociones o *anticipaciones*.”⁴⁶

Ya antes de los estoicos, Epicuro de Samos, nacido a mediados del Siglo IV a.C., así como algunos de sus seguidores, habían sostenido ideas parecidas a las de aquellos. En la doctrina de estos epicúreos, la teoría del conocimiento es casi un estudio preliminar a una física, la cual a su vez desemboca en una ética, la cual para Epicuro era como el objetivo final de su pensamiento. Mas, tanto para la física de Epicuro, como para su ética, no existía sino un medio de conocimiento y un criterio de verdad: la percepción sensible.

Después de los epicúreos y los estoicos, la escuela escéptica, que data del siglo II a. C., también se ocupó del tema de la percepción, pues ésta ocupaba un lugar importante en su sistema filosófico. El primer representante de dicha escuela fue Pirrón de Elis o Élide (ca. 360-ca. 270, a.C.). Un elemento central en su doctrina es el concepto de *epojé* o suspensión o retención del juicio, a fin de iniciar la búsqueda o investigación bajo bases distintas a las comunes. En sí, el escepticismo no negaba el conocimiento ni lo rechazaba,

pero era muy exigente con respecto a las condiciones del mismo; a tal grado era su rigor al respecto, que prácticamente, para los usos cotidianos, los escépticos funcionaban como negadores del conocimiento, y en este sentido, a pesar de que tenían ideas muy ingeniosas, han tenido una connotación negativa a lo largo de la historia del pensamiento. A pesar de ello, es bueno decir que los pirrónicos y muchos de sus seguidores y sucesores, aunque no siguieron el camino del conocimiento teórico constructivo-doctrinal, buscaron una forma alternativa de razonamiento que pudiera resolver racionalmente los asuntos ineludibles de la vida cotidiana. Para no caer nuevamente en lo dogmático, prefirieron trabajar con una racionalidad dialéctica antes que analítica, probable (o sea, que al menos en principio podía ser probada) antes que verdadera con verdad inmediata y evidente. A diferencia de los estoicos, los escépticos se basaban —para fines prácticos— en una razón que pudiera sostenerse por sí misma sin apoyarse en una construcción racional del orden cósmico. Consecuentemente, interpretaban pragmáticamente los datos de la percepción sensible, con la esperanza de lograr racionalidad en sus decisiones éticas y conservar la tranquilidad del espíritu. Esa fue su limitación y su estrechez.

Otros últimos filósofos griegos antiguos importantes en quienes encontraremos tratamiento a esta noción, ya desde el estoicismo, ya desde otras corrientes, son Epicteto y el ya citado Plutarco. Para el primero, podía llamársele percepción (*aisthesis*) al “juicio” acerca del valor moral que podía haber en una pasión o apetito (*epithymia*). Plutarco, por otro lado, llama al *nous* un *aisthetésion* u “órgano” (sensitivo-perceptivo) de la *psijé* (“alma” como mente), en lo cual nos parece que sigue un poco el criterio de Aristóteles sobre la percepción, tal como lo expone en su *Ética a Nicómaco*.⁴⁷

Luego del pensamiento griego, que fue el que más tenemos noticia de elaboraciones sobre la noción de percepción natural e intelectual, hay otra tradición muy importante para occidente, que es la hebrea, o, aludiendo al pueblo de Israel en su etapa postbíblica y ya tras la influencia helenística, sería más propio llamarla la tradición judía, por ser su núcleo histórico y cultural la provincia de Judea en Palestina. Puede decirse que del IV siglo a.C. se empiezan a elaborar en esa tradición un conjunto de elaboraciones post-bíblicas que dejan notar la experiencia del contacto con el pensamiento griego —y con muchas otras culturas de la región—, y podemos encontrar conceptos análogos o nociones equivalentes a las de percepción como noción relativa al esfuerzo de describir un fenómeno humano común. Nociones parecidas a las que elaboraron los romanos y que se mencionaron en párrafos anteriores. La tradición judía asimiló o tradujo de diversa manera sus nociones de percepción, tomando como modelo o ejemplo las nociones y términos griegos. Sus ideas al respecto, junto con las de los griegos, sirios y persas, influirían posteriormente en los árabes musulmanes. Fruto

importantísimo de ese antiguo contacto greco-hebraico fue la traducción, patrocinada por el rey greco-egipcio Ptolomeo II *Filadelfo* (que reinó de 285 a246 a.C.) de la Biblia del hebreo al griego, versión conocida como *Septuaginta* o “Versión de los Setenta” (Antiguo Testamento), por ser supuestamente ese el número de los sabios que la realizaron. En esa versión, la noción de percepción, como *aisthesis*, era la equivalente del hebreo *da‘at* דַּעַת, que figura en varios lugares de esa obra⁴⁸. Asimismo, encontramos ese vocablo en Job (un libro de los más tardíos de la Biblia) como “percepción sensible” (40,18), pero también “recepción en un estado de conocimiento” (23,5). En otros lugares *aisthesis* es “juicio”, ya sea moral (Proverbios 17,10), religioso (Isaías 49,26) o general (4 Macabeos 8,4), todo lo cual entraña una afirmación consciente (Sabiduría 11,13)⁴⁹, o un entendimiento actual (Isaías 33,11) que impulsa o presiona o incluye una decisión. Otras variantes son más curiosas: en el cuarto libro de Macabeos (apócrifo) se nos habla de los *aisthetésia* (“órganos” cfr. Lo referido antes con respecto a Plutarco) que son capaces o al menos susceptibles de discriminación entre el mal y el bien. Estos “órganos” indican una pluralidad de capacidades para la decisión moral, porque median entre el *nous*, (“intelecto”), y el *páthe*, (“sufrimiento”, “padecimiento”), así como entre el *thymos*, (“ánimo”, “aliento”, “espíritu”), “alma” (como principio de vida, pensamiento, afectos y pasiones), y el *hethê*, (“carácter”, “temperamento”), constituyendo la encrucijada psicológica en la cual una decisión moral se hace actual⁵⁰.

También en esa misma época de fines del primer milenio y comienzos de nuestra era, encontramos la noción de percepción, bajo el nombre de *aisthesis*, en los textos que han llegado hasta nuestra época bajo el nombre de *Corpus Hermeticum*, y que supuestamente tenían como autor al pensador griego alejandrino Ammonio Saccas (175-242), maestro de Plotino. También hallamos dicha noción en otras obras de autores judíos de inicios de la era cristiana, como Flavio Josefo (37 d.C.- 95 d.C.)⁵¹ y Filón Alejandrino (20 a. C.-50 d.C.)⁵².

Ya hacia el fin de la edad antigua, alrededor del comienzo del siglo II de nuestra era, encontramos la noción de percepción en las escrituras cristianas del Nuevo Testamento, así como en otros textos paleocristianos donde aparecen abundantes referencias a la noción de percepción en varias voces griegas como las aquí revisadas. Por ejemplo, “percibir” (*aisthanomai*), aparece en el sentido de *captar el significado interno* de algo, como en *Lucas IX, 45*, en que se nos dice que los discípulos no captaban el significado interno de la profecía de la pasión. Este mismo significado, ya con la voz *aisthesis*, lo tiene en *Filipenses I,9-10*, así como en *Hebreos V,14*. También tenemos el uso de voces como *katalepsis* y sus derivados en *Hechos XXII, 25, IV,13 y X, 34* y en *Efesios III,18*. En cuanto a la voz *antilepsis*, vemos que había cambiado su significado, y de “aprehensión”, “percepción” y aún “objeción”, se había deslizado hacia “ayuda”, como

en *Corintios* XII, 28⁵³, donde se refiere a la labor de los diáconos que cuidan a los pobres y a los enfermos: la comprensión y la percepción se habían mudado en *cura* y atención al otro. Quizá la semántica daba pistas a la moral.

Podemos concluir estas observaciones sobre la noción de percepción natural en la antigüedad, y los vocablos con que se la denominaba diciendo que, si bien desde un comienzo aparece dicha noción relacionando sentido y pensamiento, con el tiempo dicha connotación fue deslizándose hacia otras significaciones más complejas, toda vez que se fue evidenciando lo intrincado del proceso mismo de comprender la realidad, y las distintas facetas o momentos que dicho proceso cumple en el espíritu. Las implicaciones de dichos procesos con otros aspectos de la existencia relacionados con la noción de comprender, saber y juzgar, por un lado, y con las nociones de recibir y contactar por otro, llevaron a que la percepción como concepto fuera alcanzando matices más diferentes y variados. Todo ello hizo surgir la necesidad de precisar dicha noción y especificarla para cada uso: en las ciencias religiosas, en el estudio de la mente (psicología filosófica), en el estudio del proceso de conocimiento y en el estudio de la moral. Al final del mundo antiguo encontramos todas estas distintas regiones de la cultura haciendo gravitar las significaciones de la percepción de uno a otro ámbito, no tanto diferenciando una connotación de otra, sino manifestando un aparente interés en relacionar todas estas mismas nociones con una primera idea que las unifica: la de recibir y procesar algo, la de un acto, una acción (la recepción) y una reacción (la respuesta intelectual a la recepción). Creo que este era el estado de las connotaciones de la noción de percepción a finales del mundo antiguo, al menos en el mediterráneo oriental. Estas connotaciones influirían de distinta manera en las tradiciones de pensamiento que surgirían en esa época y ese medio, especialmente en el caso del Islam, que, recogiendo la tradición griega a partir del siglo octavo, impulsaría una producción filosófica que influiría notablemente en el judaísmo y el cristianismo.

Introducción al tema de la percepción sobrenatural

En las páginas anteriores me he referido a las ideas con respecto a la percepción *natural*, porque antes de pasar a cualquier tipo de percepción diferente de esa, es preciso entender cómo se empezó a pensar la cuestión del conocimiento acerca del mundo (o simplemente cómo se empezó a *dar cuenta* de lo que comenzaba a saberse sobre el mundo) desde una base u origen en lo natural, como primer ámbito de existencia humana constatable en el mundo y la experiencia presente. En este sentido, consideré conveniente dar cuenta de cómo se entendía el acceso a y la receptividad de contenidos a ser transformados por la mente en conocimiento en este primer tipo de percepción que nos es dada experimentar, que es la natural. Pero ahora me referiré a las percepciones

sobrenaturales tal como empezaron a ser entendidas desde la antigüedad, y hasta la época de Ibn Jaldún.

Con respecto a la noción de percepción sobrenatural, como ya se ha aludido antes, lo que está en la base de ellas mismas es el concepto de lo sobrenatural. Tal concepto no parece haber surgido de una manera aislada, sino dentro de un conjunto de ideas que se refieren a cosas como la religión, la magia, el animismo, y también la conciencia del hombre de la limitación de su razón frente a lo que aparecía ante él, ante la evidencia común, individual y colectiva, como misterio. La misma idea de lo religioso supone una realidad alterna a la presente. Así como existe la realidad natural, en la que estamos corporalmente, se plantearía al menos una segunda realidad, no natural, sino por encima de este ámbito, y por ello llamada *sobrenatural*. Esa realidad posee caracteres que son, en parte parecidos a los de la realidad común, y en parte, muy distintos a ésta.

Mas, la noción más precisa de lo sobrenatural la examinaré en la elaboración sobre las percepciones sobrenaturales en el cristianismo, por la razón que ya expuse en la introducción a este trabajo: el concepto de lo sobrenatural, aún si lo podemos encontrar presente en otras culturas y credos de diferentes civilizaciones más o menos antiguas o contemporáneas, emana en rigor terminológico de la doctrina cristiana.

Del vocabulario teológico, el término ‘sobrenatural’ se amplió un tanto abusivamente, para significar aquello que sobrepasa el dominio de la experiencia, y en consecuencia, es objeto de cierta fe, sea religiosa o filosófica. De tal manera que tanto el mundo futuro como el alma hacen parte de lo sobrenatural así comprendido. De este modo, lo sobrenatural sería lo que sucede en la naturaleza, pero que no se debe a las fuerzas o a los procedimientos de la naturaleza misma y que no se puede explicar a partir de ellos.

La misma idea del *acceso* a la realidad sobrenatural ya propone una diferencia radical y problemática con la realidad natural, porque, mientras que a ésta accedemos prácticamente de manera espontánea y hasta involuntaria, con solo abrir nuestros ojos y los demás sentidos, con la realidad sobrenatural no es posible tal apertura sino que ella se da de manera muy excepcional, y ciertamente, sin carácter de inmediatez o repetibilidad, ni mucho menos ‘control’ de la experiencia.

Estas últimas carencias o limitaciones siempre se le han achacado a la realidad sobrenatural como su cortapisa, su defecto o falla fundamental, y ciertamente que son cuestiones limitantes y problemáticas. Pero, no hay que olvidar lo siguiente: al desconfiar de la posibilidad de tal clase de realidad sobrenatural porque su acceso es inseguro, engorroso y más lleno de dudas que de evidencias, debemos darnos cuenta de que estamos evaluando o midiendo esa realidad desde los criterios de la realidad natural. Y

si dicha realidad se plantea, en principio, como distinta a la realidad natural, no sería coherente ni justo juzgarla a partir de esa realidad natural, sino que debe ser juzgada desde sus propias características y condiciones, al menos tal como se desprenden de la definición de sí misma, y del entendimiento general con respecto a ella. Téngase además en cuenta algo muy curioso: esta realidad alterna, sobrenatural, habida cuenta de la debilidad de su aprehensión, no exige hacia ella tenerla por patente como obvia. Vale decir, no requiere tanto que se la dé por conocida, clara, palmaria, pura y dura, tal cual algo presente a los sentidos. No pide tanto que se *sepa* de ella, con certeza, como de algo seguro y sólido en la mente (aunque ésta pueda llegar a estar cierta de tal realidad, pero será una certeza diferente a otras más ‘macizas’ en la mente).

Luego, si es tan difícil o complicado o soslayado el acceso a esa realidad sobrenatural, ¿Qué pide ella entonces? No pide *saber* ni solidez en la mente con respecto a ella. Pide *creer* en ella, es decir, abrirse a la posibilidad de tal cosa, tal ámbito, tal realidad. Creer no es saber, ciertamente. Pero supone razonable la esperanza de que aquello que se piensa posible pueda ser verdad (y en este sentido, hablamos de creencias más razonables que otras). Así pues, más que un *saber* que otorga certezas cotidianas con respecto a algo, como ocurre con la realidad común, en la realidad sobrenatural nos adentramos con el “pie enjuto”⁵⁴ de la creencia, y aún, de la fe. Una fe que sabe que es más confianza que claridad o certeza, y que se da con condiciones de creencia diferentes pero no tan alejadas a las que usamos con la realidad natural. Una fe que sabe que es fe, y que sabe que lo es tal como debe ser una fe, que no es conocimiento ni saber, pero sí asentimiento y convencimiento del acto de asentimiento.⁵⁵

En este sentido, lo sobrenatural supone concebir la realidad como dividida en dos: una realidad natural, que es la del mundo sensible, así como la de nuestros cuerpos, y una realidad *sobrenatural*, que es invisible desde la realidad presente, oculta a lo presente, pero cuya posibilidad se insinúa como idea o como intuición, a partir de relatos, narrativas o aún experiencias, tanto cotidianas como extraordinarias, de innumerables personas en muchas comunidades humanas a lo largo de la historia, y también como testimonio de la conciencia en cuanto que reconoce que lo que se da en supuesta relación con esa segunda realidad puede concebirse como experiencias o vivencias accesibles a muchas personas, si no a todas. Es decir, se trata de informaciones y contenidos *creíbles*, como ya antes se ha acotado.

También puede entenderse esta diferencia entre dos realidades como dada entre un mundo presente, abierto, y un mundo *oculto*, no abierto a la voluntad espontánea de nuestros sentidos.⁵⁶ Luego veremos cómo la calificación de ‘oculto’, aunque pueda lucir vaga y hasta poco rigurosa, será más exacta cuando tratemos sobre estas concepciones en la cultura islámica.

Por otro lado, esta diferenciación de los caracteres de ambas realidades, como antes se ha insinuado, permite inducir la idea antes apuntada de que deben ser evaluadas de distinta manera, y no la una desde los criterios de la otra. En el mundo natural la duda sobre ese mismo mundo — sobre sus características, sus elementos, y la relevancia de los mismos — es constante, y puede explorarse y aún investigarse, contribuyendo esa labor al conocimiento del mismo, y siendo esa duda la esencia de lo que nos hace buscar el saber y las respuestas sobre ese mundo. Pero con respecto al mundo sobrenatural, el caso es distinto, porque dicho mundo es, y debe ser, en principio, y según lo que se deduce de su definición, *mal conocido*. La imperfección en su conocimiento no es igual a la imperfección del conocimiento en el mundo natural. En éste, la imperfección es más que todo el resultado de una insuficiencia, de lo incompleto que puede ser nuestro entendimiento, o adviene por un desfase o error en la perspectiva sobre un asunto. La falla del conocimiento del mundo natural es algo que luce impropio e injusto, porque puede ser conocido a poco de mejorar los medios y el esfuerzo con respecto a tal conocimiento. Y ese mundo natural puede rendirse ante la energía de nuestra búsqueda e investigación, es decir, es algo que puede ceder a nuestra voluntad.

En cambio, en el mundo sobrenatural, la imperfección y la inexactitud con respecto al mismo es básica, es esencial: se trata de un ámbito radicalmente distinto de aquél en que vivimos, nos movemos y tenemos nuestra existencia. No es simplemente una cuestión de grados o cantidad de conocimiento, un problema cuantitativo, ni es una cuestión del modo en que *creemos* o pensamos en ese mundo, es decir, un problema cualitativo. Aún si confiamos en la existencia de ese mundo sobrenatural, no por ello se nos abrirán los conocimientos del mismo ni mucho menos la experiencia de tal cosa. No se nos da nada directamente por nuestra voluntad con respecto a ese mundo, sino que accedemos a lo pertinente a él de manera indirecta. La misma creencia en ese mundo es imperfecta y puede llegar a ser débil, aunque razonable y afectivamente *queramos creer* en tal mundo o dimensión del ser.

Como se decía líneas atrás, cuando se reprocha que toda tentativa de experiencia o intento de conocer sobre ese mundo es frustrada por la falta de constancia de los fenómenos que de él provendrían, así como su imposible manipulación y sometimiento a prueba, repetición, confirmación y verificación, todos esos reclamos son absolutamente justos: lo que hacen es confirmar precisamente la naturaleza distinta y ajena de ese mundo sobrenatural. Un mundo con respecto al cual no funcionan los mismos criterios que se emplean con respecto al mundo natural. Digamos, de paso, que, se le llama *sobrenatural*, pero no hay razones para pensar que está por encima o al lado o aún *junto* a este mundo, de alguna manera ontológicamente mezclado con él, *al lado* de él, o entremezclado con él en forma misteriosa.

Así pues, el ámbito de lo sobrenatural no muestra satisfactoriamente unas características o elementos que podemos señalar o destacar como constantes y presentes en cualquier momento u ocasión de esa misma realidad. Al contrario: uno de los rasgos de tal ámbito es justamente ser elusivo: que sus fenómenos no son repetibles ni ‘controlables empíricamente’. Y ello es así, porque lo sobrenatural se establece en principio como un área no pasible de una observación controlada. Pero este rasgo, que sería un defecto o falla en el ámbito natural, no lo es en el ámbito sobrenatural, sino que corresponde netamente con lo que ese fenómeno es, puesto que se define como trascendente a lo natural, y por lo tanto, separado de él y no sujeto al mismo tipo de observación o inquisición como aquél. *No sigue las reglas de nuestra realidad*. No funciona como nuestro mundo. Sería incoherente, si no contradictorio o hasta absurdo, que ese mundo sobrenatural no solo respondiera a las exigencias y criterios del mundo natural, sino que pudiera ser abordado *técnicamente* desde esta dimensión natural, que es radicalmente distinta a la de lo sobrenatural.

De hecho, todo el asunto de la *percepción* de unos supuestos fenómenos sobrenaturales, en su misma presentación *en esta* realidad natural, plantearía una especie de contradicción o paradoja frente a todo lo que se ha dicho antes en los párrafos anteriores: Si esa dimensión de lo sobrenatural es fundamentalmente distinta a la natural, ¿Cómo y por qué se dan fenómenos de ella *en esta* realidad natural? Deberían estar aparte una de la otra, sin poderse mezclar una con la otra, como esas esencias filosóficas al estilo de la *res extensa* y la *res cogitans* de Descartes, que no pueden mezclarse porque son netamente distintas.

Pero sucede que con los relatos de lo sobrenatural toda la misma idea de lo sobrenatural se da porque se propone como algo que proviene de tal ámbito, que viene a tener inserción, presencia e injerencia en el ámbito natural: *se revela* en lo natural, como si pudiéramos ver o asomarnos, imperfecta pero fehacientemente a ese otro mundo a través de una cierta ventana *en este mundo*.

Esa ‘cierta ventana’ es la percepción sobrenatural.

Es verdad que postular una idea no significa darle existencia real, pero si la idea es razonable y plausible y contiene suficientes relaciones e imbricaciones con otros conceptos que permiten erigir un sistema coherente, y aún si se pueden superar las posibles contradicciones o contrasentidos o aún oscuridades adheridas a esa misma idea, ella, aún sin poder decirse que sea verdadera de manera axiomática y exactamente evidente, de manera indubitable, es, sin embargo, *creíble*.

Es lo que ha pasado con el ámbito de la realidad sobrenatural: no hay prueba que convenza a un buscador o inquisidor exigente de la existencia de esa realidad fuera de

toda duda; no hay pruebas para *saber* de esa realidad, ni métodos rigurosos y precisos para *conocer* sobre ella de manera estricta y exacta, pero hay razones para *creer* en ella. Muchos lo han hecho, muchos no lo han hecho. Más allá de tal decisión, los límites de la presente investigación son dar cuenta de cómo muchos hombres han tratado sobre los supuestos reportes y características de tal realidad sobrenatural y su percepción, antes de pasar a cómo lo ha hecho el autor principal aquí estudiado.

Dicho todo lo anterior, no está de más recalcar un hecho ya señalado páginas antes que es éste: en la experiencia común antigua, los dos ámbitos nombrados a lo largo de estas elaboraciones, el natural y el sobrenatural, aun pudiendo ser notados uno con respecto al otro como *distintos*, no se encuentran apartados o divorciados en la experiencia y conciencia de las personas a modo de compartimientos estancos, hermética e impermeablemente cerrados y separados uno del otro. Al contrario, para los hombres antiguos y para el llamado hombre primitivo, tanto el del más remoto pasado como los que aún pueden ser llamados así hoy por haber conservado los rasgos de ese lejano pasado, ambos mundos, el natural y el sobrenatural, no solo están muy conectados, sino que se pasa del uno al otro cotidianamente.⁵⁷ Enfermedades, gestos, signos, palabras, y eventos pueden tener un significado natural tanto como sobrenatural, y a veces más el segundo que el primero. De hecho, por ser la consistencia de lo sobrenatural más *oculta*, más invisible, más desapercibida, más imprecisa, más vaga, más inasible, se anda con más cuidado acerca de ella. Esto significa que la conciencia y la atención lanzan sobre lo percibido como sobrenatural, en cualquiera de sus fases o manifestaciones, un cuidado especial.

Este especial cuidado con respecto a lo que se considera sobrenatural, oculto, y más conectado o relacionado de manera más específica y fuerte con ese ámbito, preparan, a mi juicio, el espacio de *lo sagrado*. Lo sagrado vendrá a ser como una noción de aquello sobre lo cual confluyen la atención y la conciencia más dedicadas y en más procura de un tratamiento delicado de eso que se relaciona con lo sobrenatural.⁵⁸ De tal modo que, por ejemplo, las ropas son tratadas bajo una rutina común determinada, pero la ropa asociada con lo sagrado tiene un tratamiento y una connotación especial, y manejada con más respeto y cuidado (y son más caras). Y lo mismo con sustancias como perfumes o aceites, así como gestos y palabras, y también cuestiones abstractas como el tiempo. Lo sagrado es, además, una categoría de *lo interno* que viene a manifestarse en *lo externo*. Por eso, puede ser compartido o convivido aún con quienes no “creen” en ello, pues *el lugar* sagrado es el mismo, sea que se crea o no en ese carácter sagrado que se le adscribe. Y *el momento* sagrado es el mismo, sea para el que lo honra y lo vive a plenitud por creer y estar en el carácter sagrado que se le atribuye a tal momento, sea para quien

no se adhiere a ese carácter. Y el *acto* sagrado — por ejemplo, el rito — es el mismo para el que lo vive desde la fe y para el que lo ve “desde afuera”, desde una conciencia en la que no hay para él nada sagrado en ese acto, y no por el hecho de que no exista lo sagrado en *ese* acto en particular, sino porque no acepta la categoría de lo sagrado (desde ese particular punto de vista de una trascendencia a lo sobrenatural), o tal categoría le es incomprensible a su mente.

Y sin embargo, por su carácter *externo*, lo sagrado hace confluir las conciencias de todos quienes participan, confluyen y conviven en ello. Desde luego, quienes tienen el “contexto” ya previamente de lo sagrado, el marco referencial de ello por así decirlo, pueden estar mucho más en consonancia o sintonía con el espacio, el acto o el momento sagrado, que aquellas personas para quienes lo sagrado no les diga mayor cosa.⁵⁹

En el último caso aludido, el del tiempo, se nota mucho la fuerza de lo sagrado, porque la idea de tiempo se asienta en la expectativa del mismo, y luego, la del transcurrir en el mismo y por último, en el recuerdo del mismo. De tal modo que todos los días podrán ser iguales o semejantes, de una manera más o menos indiferente, pero el día en que se realiza algo sagrado es especial. Y todas las horas podrán ser también indistintas o tan buenas unas como otras, pero la hora para realizar los actos sagrados es especial, y tratada con más cuidado y dedicación. Esto ya implica un cambio en la conciencia y la atención con respecto a lo que nos rodea, y ese cambio ya altera nuestra experiencia y relación con el mundo. De modo entonces que la expectativa del día, la hora y el momento sagrado, van montando una tensión notable, que se traduce además fácticamente en toda una preparación visible para lo sagrado. Luego, en el momento de lo sagrado (y hay *capas* de momentos en eso mismo sagrado⁶⁰) se vive el tiempo, o mejor dicho, la temporalidad, de una manera más concentrada e intensa.⁶¹ Por último, una vez pasado el momento sagrado, queda en la memoria como un hecho significativo y valorativo que sirve de fundamento e inspiración para la acción y la conducta. Aunque muchos de estos aspectos fueron notados a lo largo de toda la historia en diferentes pueblos y tradiciones, debe decirse que uno de los primeros que los notó como signos *objetivos* de un fenómeno que se podía estudiar en sus manifestaciones externas fue el pensador estadounidense William James (1842-1910), en su célebre obra *Variedades de la experiencia religiosa*.

En cuanto a las fuentes o restos que nos permiten conocer mejor la noción de lo sobrenatural en la antigüedad, puede decirse que esta misma empezó a ser concebida desde los ámbitos de lo mítico, la religión y lo sagrado. Esos ámbitos pueden ser postulados como *horizontes* desde los cuales se piensa y se tiene la noción de una realidad

extranatural. A este respecto, prácticamente cualquier revisión de los textos y fuentes de antiguos credos comporta una o diversas nociones de lo sobrenatural, tanto en cualidades asignadas a seres como vegetales, personas o animales, como en la imaginación de lugares en la existencia o en la ultratumba que presentaban como característica principal o importante la de poseer un carácter sobrenatural.

“Un carácter sobrenatural”, esto es, un carácter *double*, en el cual lo que se muestra a nuestra realidad actual, presente, corresponde a otra realidad distinta a ella. Esta segunda realidad se presenta como más permanente e independiente del mundo y de nosotros y nuestros sentidos que la primera. Por ello, es tenida o considerada, en principio, como más poderosa: porque es más especial, más inopinada e impensada, menos intencionada, menos controlable y más indeterminada, más libre (con una libertad que alcanza inclusive al sujeto perceptor, es decir, a nosotros los seres humanos mismos que seríamos quienes tendríamos esas percepciones), más casual, accidental u ocasional, pero teniendo estos tres adjetivos su significación más original y neta: lo que surge o se da *para* un caso, una instancia o una ocasión específica. Dicho lo cual, se afirma que, a pesar del carácter elusivo de lo sobrenatural, pueden existir relaciones con ello, y, fundadas en esas relaciones, se pueden establecer los fenómenos de las percepciones y los perceptores de lo sobrenatural.

Mientras que la percepción natural luce, al ánimo de quien percibe, como un proceso controlado en gran parte por el sujeto perceptor (por medio de la atención, la observación, la concentración, etc.), la percepción sobrenatural no obedecería a dicho control. Casi no hay nada que podamos hacer para propiciarla ni aumentarla, y, de manera característica, todo lo que se haga, subjetiva, instrumental o artificialmente en ese sentido delata de modo significativo la debilidad del sujeto perceptor. De esto nos hablará con detalle Ibn Jaldún en la parte estudiada de su obra en esta tesis.

Por consiguiente, se tratarían esas percepciones de algo más allá de nuestro poder. Inclusive si pensáramos que se trata de instancias inmanentes, no netamente sobrenaturales, dependientes de nuestra psique y nuestras pulsiones mentales internas y escondidas a la conciencia, no deja de ser tal cosa algo sorprendente y aún misteriosa.⁶² Ciertamente, un ámbito de la vida no regido explícita y claramente por la voluntad como lo son otras instancias de la existencia.

Pero al principio, al menos en los relatos que podemos llamar *fundacionales* de algunas de las culturas más importantes de la antigüedad —como en el caso de los hebreos o los griegos— no aparece bien delimitada o específica la noción de lo sobrenatural. Por ejemplo, en dos obras de las más antiguas de la humanidad: la *Biblia* y *La Ilíada*, aunque están presentes Dios o los dioses, interviniendo en los asuntos

humanos y hablando al hombre, no parece haber una separación tajante o un ámbito específico de lo divino y lo sobrenatural. Es solo a medida que surgieron relatos más avanzados y complejos, así como condiciones radicalmente distintas de las presentadas al principio de tales reportes, que se puede ver aparecer un área de la vida que, sin embargo, responde a lo contrario a la vida, es decir, a la muerte y a lo espiritual, concebido como *lo que sin tomar espacio aborda al hombre desde su esencia más íntima y le señala no solo unos orígenes desde los cuales debe lanzar su existencia, sino los alcances de ese compromiso humano con la vida presente.*

Por otro lado, la cuestión de plantear una realidad alterna a aquella en la que estamos en la existencia no solo supone en sí la posibilidad de una trascendencia, sino que, además, sugiere, por la conciencia misma de esa realidad alterna sobrenatural, que hay una forma en que ella se nos comunica, y por la cual podemos, en principio, darnos cuenta de que hay una tal realidad sobrenatural. Es decir, se establecerían relaciones entre esta “dimensión” natural en que estamos y la otra dimensión sobrenatural.

De hecho, como diría Ibn Jaldún siglos más tarde, aunque todo hombre pueda ser objeto y receptor de al menos algunos de esos reportes desde lo sobrenatural, en realidad, este tipo de recepción o percepción, al menos en su grado concebido como más excelente, solo ha sido alcanzado por pocas personas. *Y característicamente, mientras que en la percepción natural se privilegian aptitudes o virtudes propias del desarrollo de la atención o la inteligencia, en la percepción sobrenatural no necesariamente intervienen tales cualidades, pues tales percepciones le son dadas a personas que parecerían a veces las más improbables de poseer tales conocimientos o reportes o de tener la aptitud para una percepción tan especial.*

Se suele adscribir la capacidad de la percepción sobrenatural a cualidades de piedad y bondad moral, pero ha habido innumerables personas piadosas y morales en diversas religiones que no han tenido tales percepciones (y algunas de quienes han tenido esas percepciones no eran siempre excelentes en tales cualidades...) ⁶³. Es verdad que los místicos —de los cuales también tratará nuestro autor en su estudio— pueden acceder a las percepciones sobrenaturales, pero en su caso dichas percepciones son característicamente menos informativas y más de carácter extático. ⁶⁴ El perceptor sobrenatural constituye un personaje *sui generis* no solo en la cultura árabe que luego examinaremos, sino en general, en todas las culturas del orbe. Quizá la característica más curiosa y discutida de tales sujetos, vis a vis la percepción natural, sea la de que ellos no piden ni aspiran al ‘don’ que les es conferido de ser perceptores sobrenaturales, mientras que en la percepción natural, en general todos los humanos ponen su esfuerzo en ser mejores perceptores, al punto de que la definición de una persona inteligente, o prudente, o astuta o atenta, o alerta, o avispada, es que se trata de un ser que capta excelentemente la verdad y la información del ambiente, ya por procesar magistralmente

su percepción sensible, ya por además combinar esa destreza con la agilidad y maestría de su entendimiento. Pero, en la percepción sobrenatural, no tienen tanta relevancia todas esas cualidades naturales y humanas recién nombradas. A veces, inclusive, dicha percepción sobrenatural es recibida por personas que, lejos de poseer una inteligencia o atención privilegiada, están más cerca de la incapacidad y debilidad mental.

Uno de los rasgos de tal recepción de lo que proviene de lo sobrenatural es que en ella se perciben rupturas o espacios de discontinuidad con el orden temporal de los acontecimientos. Ello se manifiesta con la expresión que es más característica de tales percepciones, que es la profecía, es decir, la declaración, sobre todo pública, de contenidos referidos a cosas ocultas o futuras. Esto es lo que más ha impactado históricamente en los casos de la percepción sobrenatural, porque tales tipos de noticias son las más sorprendentes, habida cuenta de que no hay explicación de cómo se puede obtener el conocimiento de lo oculto o del porvenir. En este sentido, la percepción sobrenatural cobra aquí un significado epistemológico, en la medida que sus contenidos pueden ser considerados como reportes con información relevante o pertinente con respecto a la situación en el mundo natural presente y su porvenir. Tal hecho, a la vez, significaría otra intrusión del mundo sobrenatural en el mundo natural, con lo cual vuelve a cumplirse la paradoja de tener dos ámbitos separados y absolutamente diferentes, pero con comunicación entre sí. Una comunicación que, si bien intenta racionalizar o regularizar las relaciones entre ambos ámbitos, cuando ésta se establece desde lo humano a lo sobrenatural, sería especialmente peculiar e irregular cuando se establece en sentido contrario: desde lo sobrenatural a lo natural. Lo interesante e importante que en este párrafo quiero destacar de tal intercomunicación es que en ella se constituyen *reportes que originan conocimiento*, en cuanto ello puede significar de nota, información y rendimiento de cuentas acerca de algo, y de ahí el filo epistemológico al cual he aludido incidentalmente.

Desde luego, las explicaciones que se han tratado de dar a los fenómenos de la percepción sobrenatural han podido ser más complejas según la clase de entendimiento que haya acerca de qué es la percepción en sí, y qué sucede cuando se da el proceso perceptivo, y qué recibimos cuando decimos que percibimos algo, inclusive en la experiencia de la percepción sensorial simple. Por eso era conveniente examinar en una suerte de relato histórico el desarrollo de las ideas sobre la percepción simple en el oriente mediterráneo que se ha hecho antes de esta parte.

Todo lo anotado hasta aquí en esta sección pudiera ser radicalmente rechazado, pero está este hecho: que la casi totalidad de las culturas admiten algún tipo de realidad alterna, englobada en lo que hemos llamado sobrenatural. Por otro lado, tal cúmulo de culturas tolera además, en mayor o menor medida, la diferencia e irregularidad del acceso

a la realidad sobrenatural misma, así como las imperfecciones de que adolece el abordaje de dichas percepciones. Casi podría decirse que, puestas las características de ambas, las percepciones naturales y las sobrenaturales, son del todo opuestas unas a las otras.

No es tan radical así la cuestión, pero sí se dan ciertas oposiciones fundamentales que hacen de esa realidad sobrenatural una materia más de creencia en su posibilidad, que de conocimiento de su naturaleza. Esta es la objeción principal tanto desde la razón como desde el método científico, y repito: es netamente legítima. Estas serían, a grandes rasgos, algunas de las diferencias entre ambos tipos de realidades:

Percepciones naturales	Percepciones sobrenaturales
• Su acaecimiento es inmediato y constatable por la atención. • Son claramente discernibles los sentidos implicados en el acto de percepción. • Las percepciones son generalmente intersubjetivas por principio: lo que puedo ver o tocar otros lo pueden ver y tocar. • Las percepciones son experiencias de la mente y los sentidos humanos con las cosas del mundo. • Por lo dicho anteriormente, las experiencias pueden ser repetibles y constatables a voluntad de los perceptores. Esto implica que pueden ser sometidas a controles que infunden confianza y aún certeza en relación con ellas.	• Su acaecimiento es ocasional, esporádico. No siempre le es fácil a la atención registrarlo en detalle. • No son claramente discernibles los sentidos implicados en el acto de percepción. • Las percepciones son, más que subjetivas, individuales. Lo que el individuo percibe sobrenaturalmente no necesariamente lo pueden percibir otras personas. • Las percepciones serían experiencias de la mente y de los sentidos humanos (algunos de ellos al menos) con cosas que están fuera del mundo. • Las experiencias no son repetibles a voluntad de los perceptores. Menos aún pueden ser sometidas a controles exhaustivos o rigurosos⁶⁵ (aunque la exigencia de rigor y exhaustividad se da en relación con estas percepciones, pero en otro sentido.)

A continuación me referiré a los casos de seis culturas con respecto a la percepción sobrenatural: el antiguo Egipto, las sociedades mesopotámicas, los antiguos hebreos, los antiguos griegos, el cristianismo inicial y el Islam inicial. En unos casos habrá mucho que examinar y en otros no tanto, pero los presentes reportes, por necesidad breves, no nos permiten detenernos a profundizar, aunque anotaremos los casos en que hay líneas de búsqueda que pueden ser interesantes y pertinentes.

Lo sobrenatural y su percepción en el antiguo Egipto

“Loor a ti, oh dios que haces avanzar el tiempo, residente entre todos los misterios, guardián de la palabra que pronuncio.”

Inicio del capítulo que trata de borrar toda vergüenza que haya en el corazón del dios, para el escriba Mesem-néter, lugarteniente de Amón, del *Libro de los muertos*, No. XV.

La noción de lo sobrenatural, o más bien su insinuación en varias nociones que pueden ser calificadas bajo ese término como adjetivo, es bastante frecuente en textos y en el arte de la civilización egipcia. Al respecto, es útil hacer una breve disquisición geográfica acerca del país del Nilo.

A diferencia del lugar de origen de otras civilizaciones, el territorio en que se dio la civilización egipcia es muy particular. Es verdad que en variados puntos del globo encontramos civilizaciones nacidas a la orilla de grandes ríos, y en lugares de cruce y tránsito de pueblos. Pero, a rasgos generales, esas otras zonas carecieron de las características que tuvo el valle del Nilo, y que lo hicieron tan favorable a la vida.

En primer lugar, Egipto surge como una enorme zona desértica⁶⁶ interrumpida por el paso del Nilo. Éste, nacido en el corazón de África, viene a morir en el Mediterráneo, luego de atravesar más de seis mil kilómetros de recorrido. Además de posibilitar la vida en ese territorio desde los albores de la historia, hay que añadir que el Nilo experimenta una crecida variable cada año. Esa crecida sucede, salvo raras excepciones, en la misma fecha cada año, el día 6 de julio, lo cual coincide con el ascenso en el firmamento de la estrella Sirio (de la constelación del Perro o *Can Mayor*). Esta regularidad, además del hecho de que esa crecida deja en la tierra que inunda una rica capa de limo que contribuye a la fertilidad del suelo, posibilita obtener hasta cinco cosechas anuales de cultivo.

Tal característica significó que Egipto, tanto en la antigüedad como hasta hoy, aunque no es un país de grandes riquezas naturales y recursos, ha sido una tierra en la cual, por su trabajo constante, *sus habitantes nunca han sufrido ni hambre ni miseria*. No masivamente, ni en comparación con otros pueblos y civilizaciones del orbe. Tampoco han sufrido cosas como huracanes, terremotos, lluvias incesantes, o tornados, como otros lugares del mundo. Ello diferencia al Egipto de otras antiguas y modernas civilizaciones, en las cuales la confluencia de características geográficas, climáticas, y recursos naturales, aún pudiendo ser estos más generosos que los del país del Nilo, no ha sido tan feliz.

Lo que quizá más contribuyó al florecimiento de la vida egipcia fue el fenómeno de la *regularidad*. La regularidad del Nilo permitió inclusive el desarrollo del calendario, y la inteligente distribución de las tierras trabajadas permitió el desarrollo de ramas complejas de las matemáticas, como la trigonometría. Más aún, esa regularidad permitió el surgimiento de la noción de una *vida buena*, y de una visión afirmativa de la existencia,

que potencia inclusive nociones morales como la de la dignidad y la justicia, y actitudes como un general optimismo y sentido del humor que siguen hoy caracterizando de manera especial al pueblo egipcio. Esta actitud de confianza en la vida es un rasgo que diferencia notablemente a los egipcios de otros pueblos, como los de Mesopotamia, la India y la China antigua, las civilizaciones africanas y las de América.

Muchas personas piensan que la preocupación e interés de los egipcios antiguos en la otra vida y en los ritos fúnebres son muestra de que dicho pueblo poseía una visión negativa y triste de la vida, una perspectiva amargada por la constante presencia y conciencia de la muerte. Nada más lejos de la verdad. El pueblo egipcio tenía, como se mencionó, una visión afirmativa y hasta alegre de la vida, y ello se evidencia en su larguísima historia artística desde su remota antigüedad, así como en su literatura, sus costumbres, fiestas, modo de habitar, su culinaria y aún su artesanía. Todo ello muestra un pueblo decididamente inclinado al *goce* de la vida, sin caer en el hedonismo, y posesionado de una dignidad sin fanatismo y una paciencia sin apatía. Es notable además constatar que esa visión jovial y confiada se mantiene aún hoy en el Egipto arabizado e islámico. Precisamente, la preocupación con la muerte es la respuesta lógica a una vida vivida confiadamente, y la cual se espera *continuar* en el mundo de ultratumba. Es en la configuración de dicho mundo, por los mitólogos egipcios, donde notamos patentemente la presencia de lo sobrenatural, a veces de manera exuberante. Por ejemplo, no solo tenían los vivientes un alma que sobrevivía al cuerpo, sino varias especies de “almas” o elementos que permanecían o trascendían tras la muerte (de hecho, usar en este contexto el término ‘alma’ podría ser inapropiado, sobre todo por la distinta connotación que tiene este concepto en nuestra cultura). Al humano fallecido le sobrevivía el *Ka*, que era su energía vital, lo que distingue al vivo del muerto. Se le solía representar como un “doble” del difunto, bajo un jeroglífico que muestra dos brazos en alto. También se le describía como la ‘sombra’ del difunto, y como tal, estaba particularmente asociado a la presencia del muerto, y se le representaba conforme a eso, como una suerte de silueta humana, en negro, sin rasgos diferenciados. El *Ka* era como un receptáculo de carácter material cuyo sentido era contener a la forma viviente. Las almas no podían volver a la vida si les faltaba el *Ka*, que podía ser el cuerpo momificado, conservado íntegro (aunque algunas de sus partes se guardaran en la tumba en frascos por separado). Esto tiene un sentido lógico si se piensa que una persona cuyo cuerpo hubiese sido destruido, ¿Cómo iba a poder volver a vivir si no tenía cuerpo donde alojar su alma? No pensaban que el cuerpo se iba a ‘recrear’ automáticamente llegado un cierto momento en el desarrollo de la creación.⁶⁷ De ahí que para los egipcios fuese tan importante conservar el cadáver. Para Aristóteles, siglos después, tampoco tenía sentido hablar de un alma sin cuerpo, puesto que el alma constituía la vida y sentido del cuerpo.

Pero los egipcios sí podían concebir un alma *sin* cuerpo, solo que para ellos esa era una situación infeliz, como una vida literalmente sin sentido: una existencia fuera de cómo se entiende la vida humana presente, es decir, fuera de lo sensible.

Además del *Ka*, estaba el *Ba*, representado figurativamente por un ave con cabeza humana, la cual, tras la muerte, volaba al trasmundo. El *Ba* sería la identidad espiritual humana, la personalidad particular del difunto (concepto que está más cerca de nuestra noción cristiana de alma). El *Ba*, tras su vuelo, debía volver a la tumba para recibir las ofrendas funerarias, pero necesitaba un espacio para alojarse al volver. Este espacio era el cadáver del difunto, preparado para albergar al *Ba* tras su vuelta del trasmundo.⁶⁸ La posibilidad de preparar los cadáveres surgió también de la misma naturaleza climática del desértico Egipto: los cuerpos de animales y hombres muertos en la aridez del yermo del país experimentan una momificación natural, toda vez que la pureza del aire unida a su sequedad impide que proliferen los microorganismos que usualmente desencadenan la descomposición de la carne. Los encargados de la preparación de los cadáveres mejoraron un poco este proceso de momificación natural.⁶⁹

Así, bajo la garantía de una técnica funeraria eficiente, pudo establecerse un sistema de ideas y creencias que podía ser coherente con lo que la realidad aportaba. Desde luego, en esta realidad egipcia, como en toda realidad más antigua de otros pueblos, lo natural y lo sobrenatural no se disociaban sino que a veces eran correlativos o aún indistinguibles. Confírmase también aquí la creencia paradójica en dos mundos separados y distintos, pero comunicados.

La medicina egipcia, así como otras artes, eran también cultivadas por el estamento sacerdotal de esa civilización. Si bien en esa medicina está contemplada la importancia e influencia de lo sobrenatural, ella fue desligándose cada vez más de las relaciones con ese ámbito, y ligándose a relaciones con lo natural más dentro del dominio del hombre, aunque se conservaron ciertas atribuciones a elementos y sustancias con una connotación sobrenatural.⁷⁰ En realidad, en muchos aspectos, vemos históricamente un deslinde en la sabiduría egipcia entre lo natural y lo sobrenatural, como si poco a poco fuese separándose en la realidad lo que corresponde a causas naturales, a veces mal conocidas, de causas verdaderamente sobrenaturales. En el primer campo que empezó esto fue en el de la medicina, en la cual los egipcios eran tan excelentes como para que de otros pueblos —incluyendo los griegos— vinieran a estudiar ese arte allí. Pero, curiosamente, se constató la conveniencia de mantener, en lo posible y a nivel de las grandes masas, la creencia en ciertas manifestaciones específicas de lo sobrenatural, a veces de manera truculenta.⁷¹

Otro testimonio de las ideas con respecto a lo sobrenatural y su percepción en el Egipto antiguo —quizá el principal— puede encontrarse en la elaboración de mitos, en lo cual los egipcios no eran distintos a otros pueblos. Sin embargo, hay dos casos que merecen mención, sin aún alcanzar lo profético (que sería el nivel por excelencia de la percepción sobrenatural, como se verá más adelante). Ambos casos muestran una inspiración que, asumiendo como base la idea sobrenatural y ampliándola, construyen nuevas estructuras de creencia y visualización de la realidad sobrenatural y sus manifestaciones. Estos dos casos son el *Libro de los muertos* y las ideas religiosas del Faraón Amenhotep IV Ajnaton o Ejnaton, en el ejemplo de dos textos atribuidos a su autoría.

El primer caso constituye una obra muy famosa del antiguo Egipto. Se la ha descrito como unas “instrucciones” o un manual de cómo actuar y sobre todo qué decir cuando se esté ante los interrogadores en el trasmundo. Los egipcios creían —de no tan distinta manera a como pensamos hoy los creyentes religiosos— que el mundo o la realidad estaba dividida en dos: este mundo y un trasmundo. Pensaban, además, que este mundo, a su vez, estaba dividido en dos: un cielo y una tierra. El segundo mundo que postulaban constituía una especie de sub-cielo paralelo al cielo de la realidad presente y cercana, y una sub-tierra o submundo, también paralelo al de la realidad que conocemos.⁷² Pero, aparte de las zonas nombradas, había una tercera zona, llamada *Duat*, una región misteriosa, asociada a la muerte y al renacimiento o resurrección.⁷³ Es a los hechos que ocurren en esa zona que se dedica el *Libro de los muertos*.

El *Libro de los muertos*, que en su traducción castellana abarca más de trescientas páginas,⁷⁴ contiene abundantes himnos a los principales dioses egipcios, y sobre todo discursos, supuestamente dichos por los difuntos a los dioses, donde manifiestan su obediencia, su fidelidad, su buen comportamiento, y sobre todo su pureza. Ya solo por su extensión y detalle dicho texto merece no solo un señalamiento especial, sino una consideración reflexiva sobre la interrogante que plantea: ¿Qué significa una obra de tales pormenores y envergadura, con información minuciosa dedicada a esclarecer el modo de proceder en la ultratumba? ¿Qué significa o que nos debe y puede decir el testimonio de la existencia de esa obra con respecto a las ideas de los egipcios sobre la vida después de la muerte y nuestra relación con los seres divinos? No encontramos en otros pueblos una *seriedad* religiosa tan cuidada y densamente expresada como la que nos enfrenta en esta obra.

Se podría considerar mágico el contenido de *El libro de los muertos*, por esto: a menudo se expresan allí deseos de que se cumplan de buena manera cosas que se esperan, para bien del difunto y armonía con los dioses. Primero se expresa el deseo (por ejemplo, “que sea así”, “que suceda de tal manera”, “que se haga como debe ser”), y luego se dicen palabras que dan el deseo como un hecho realizado, que presentan la

acción como finalizada, como algo *perfecto*,⁷⁵ hecho (“¡Soy puro!”, “¡Soy libre!”, “Los dioses aceptan mis ofrendas y todos se desploman de bruces en sus puestos”⁷⁶). La forma cómo plantea el libro la culminación de las acciones del alma en su camino al trasmundo está expresada con las palabras de “cierre” de las acciones que se desea que queden ya definidas. Por eso se empieza pidiendo algo, y al final se termina diciendo que *lo pedido ha sido concedido*. Es por este tipo de manipulación con el habla que considero que el tono del libro es mágico.⁷⁷ Ahora bien, aquí lo sobrenatural se da supeditado a un modo de relación *religiosa*, en el sentido de que, más que ser un testimonio de *percepción* sobrenatural, lo es de comunicación *hacia* lo sobrenatural, es decir, más unidireccional y menos auténticamente perceptiva de lo sobrenatural: es el hombre quien se dirige a los dioses, no éstos hacia el hombre. Algunos capítulos son muy curiosos, pues piden que, una vez se esté en el trasmundo, *no se vuelva a morir allí*, ni se sufra de decapitación, o ataques de cocodrilos u otras bestias, y piden *la salud* en la ultratumba, y tener el vigor de los años mozos (“¡Hacedme fuerte! La diosa Nun juntó los huesos de mi nuca y de mi espalda, y ahora están como en el pasado...”⁷⁸). Asimismo hay indicaciones de qué comer y qué no comer en ese trasmundo, así como solicitudes *pidiendo aire* para ese mundo ultraterreno y recomendaciones para respirar. Ciertamente, no es una lectura para nada predecible ni banal. Sobre todo la metáfora del nacimiento del día, que disipa las tinieblas de la noche, y simboliza el renacer, está bastante presente a lo largo del libro.

Por último, para terminar aquí sobre esta extraordinaria obra, están los capítulos en los que el difunto pide transformarse “en lo que le plazca”, y luego, más específicamente, transformarse en un halcón de oro, o halcón divino, en gobernador de los príncipes⁷⁹ (esto no se refiere a una reencarnación, como podrían pensar algunos, sino a ser, en la ultratumba, como alguien con la dignidad de un gobernador) y aún convertirse “en el dios que difunde luz en la oscuridad”⁸⁰ y en muchas otras cosas. La elaboración intelectual, la calidad literaria del texto, la exigencia formativa requerida para conocerlo y manejarlo, la profundidad del contenido, todo señala hacia el inmenso valor de esta obra, y aunque, como antes he dicho, es más un testimonio de las ideas humanas con respecto a lo sobrenatural, que una comunicación *desde* lo sobrenatural hacia lo humano, es innegable que el peso de la consideración sobrenatural es decisivo en su contenido. Trasluce en todo el texto no solo la intención, sino la plasmación como deseo consumado de *comunicar* con los dioses. Asimismo, luce patente la conciencia de que, a pesar de ser el hombre un ser ínfimo ante los dioses, hay un nexo y una voluntad que mueve a unirse y entablar nexos con los dioses. La conducta y la vida humana se presentan como en dirección a lo divino, proyectadas hacia ese ámbito como su destino natural, elemental. La vida en felicidad cerca de los dioses es lo que tiene sentido para la vida humana. Y el texto expresa esta motivación no tanto como un anhelo humano, o

como un deseo que piden los hombres a los dioses, sino más bien como una rendición de cuentas en que los dioses *deben* cumplir sus promesas a los humanos. Es por todo esto que la palabra “mágico” que antes emplee para calificarlo, cobraría todo sentido, pues hay en esta obra, a mi juicio, una clara intención de manipular a los dioses, o mover de alguna forma su voluntad para favorecer los propósitos humanos, al menos en lo que tienen estos de mayor carga espiritual (o sea, el destino de nuestras almas). Y por ser tal tipo de deseos afines a la naturaleza de quienes pueden concederlos, se espera que no sean defraudados por las fuerzas divinas.

La otra instancia señalada con relación a Egipto es la de las ideas religiosas de Amenhotep IV, llamado *Ajnaton* (= Que complace a Aton, divinidad que representa al disco solar en todo su poder radiante). Al respecto, recordemos que la civilización egipcia era politeísta, y que los muchos y variados dioses del panteón egipcio tenían labores o “cargos” muy específicos asignados a cada uno. Egipto había sido politeísta desde sus primeros tiempos como país civilizado, ya en épocas predinásticas. Ese politeísmo floreció y maduró, y como todas las armazones religiosas de ese tipo, adquirió justamente una estructura, con dioses principales y secundarios, y uno más poderoso e importante que todos los demás. Este dios central más preponderante era Amón, que representaba al sol. También hay que decir que los manejos de esta estructura religiosa iban cambiando en el tiempo, y en unas ciertas épocas algunos dioses se hacían o se hicieron preeminentes sobre otros. Entre los dioses principales estaban la divina pareja de Isis y Osiris, y las varias advocaciones al sol, como Amón (sol creador), Ra, y Atón.⁸¹ Pero durante la decimoctava dinastía, en el siglo XIV antes de Cristo, el faraón Amenhotep IV, apodado Ajnaton, promovió cambios radicales en la religión egipcia. Entre esos cambios estuvo el reemplazo del culto a las demás deidades, e inclusive a la principal en ese tiempo, Amón, por el solo culto al dios Aton, que representa un aspecto relacionado con Amón-Ra, que es el del sol en todo su poder, como arriba se dijo. Este nuevo y exclusivo culto, llamado por los egiptólogos “Atenismo” y también “herejía de Amarna”, duró alrededor de veinte años y fue la religión oficial de Egipto, quedando prohibidos los demás cultos. Desde luego, esto causó gran pesar a los importantes sacerdotes de Amón, y eso, aunado al descontento de los militares por una extraña política “pacifista” o débil del faraón, motivó que eventualmente se ayudara a terminar el gobierno de éste, y se restablecieran los antiguos cultos y tradiciones. En todo caso, lo que nos interesa aquí en este trabajo es el planteamiento nuevo que hizo este rey, quien además fungió como el artífice del culto y las ideas de esta nueva creencia. Ésta, aunque fundada en la preponderancia del dios Aton, ya existente en el panteón egipcio, introducía muchísimos elementos nuevos en aspectos religiosos, éticos y teológicos. Aquí abordaremos el problema y testimonio sobrenatural de Ajnaton a través de la lectura de dos textos

clásicos de su periodo. Uno es su famoso “Gran himno” al dios Atón, del cual revisaré algunas estrofas, y el otro es una inscripción en uno de los templos por él edificadas, que, aunque incompleta, contiene suficiente evidencia notable para el comentario. Estos textos merecerían un examen más exhaustivo que al menos pudiera comparar en detalle los elementos de esa obra del faraón, con las oraciones y plegarias de sus coterráneos antecesores (y aún otras del orbe antiguo mesopotámico, hebreo e hitita). No se hará nada de esto, ya que no es pertinente a este trabajo, y se intentará abreviar el análisis limitándome en lo posible a lo más apropiado a la presente investigación.

Comienza este himno⁸² con un reconocimiento de la condición “perfecta” o *resplandeciente*⁸³ del dios:

“Apareces resplandeciente en el horizonte del cielo,
Oh Atón vivo, creador de la vida!
Cuando amaneces en el horizonte oriental,
Llenas todas las regiones con tu perfección.
Eres hermoso, grande y brillante.
Te elevas por encima de todas las tierras.
Tus rayos abarcan las regiones
Hasta el límite de cuanto has creado.
Siendo Ra alcanzas sus límites,⁸⁴
y los dominas para este hijo bienamado por ti [Ajnaton]”.

Hasta aquí, el faraón-poeta-místico no parece hacer mayor cosa más que constatar los atributos del dios. Le reconoce su poder como creador de vida y sobre todo como llenador de *sentido* con el orden de su perfección, algo que queda nítido a los sentidos humanos, que desde lo más antiguo y primitivo han construido o reconstruido esa simple magnitud de la naturaleza como un hecho que colma a la dimensión humana con un sentimiento de elevación, provocado paradójicamente por una sensación ante lo que nos sobrepasa y nos abruma (lo sublime). Sensación que es propia, además, del reconocimiento religioso hacia el Creador, a quien no se ve, pero de quien se perciben sus obras y su poder en el mundo que nos rodea (o inclusive, la sensación de quien, al ver todo aquello que nos rodea, y especialmente aquello en que sentimos orden, grandeza y perfección, siente que eso le evoca o le remite a la idea de un Creador). Termina esta estrofa con un verso de confirmación del status de *bienamado* de Ajnaton con respecto al dios. Nótese además que, con lo que para mí es una aguda intuición religiosa, el modo como es aquí descrito el dios por Ajnaton lo hace un ser a la vez inmanente y trascendente. Inmanente porque, en su representación como sol, está allí, en el cielo, inaccesible, moviente, y causa de vida y bien; pero también es trascendente porque, como ser poderoso, lejano, e inalcanzable, está siempre *más allá* de nuestras posibilidades,

nuestras dimensiones, en *otro lado* muy lejano a nosotros. Sin embargo, como veremos después, esta brecha trascendental no iba a ser definitiva en el pensamiento de Ajnaton.

Sigue luego el autor detallando al dios y señalando de él sus relaciones con los humanos:

“Por lejos que te encuentres, tus rayos siempre están sobre la tierra;

Aunque se te vea, tus pasos se desconocen.

Cuando te ocultas por el horizonte occidental,

La Tierra se oscurece como si llegara la muerte.

Se duerme en los aposentos, con las cabezas cubiertas,⁸⁵

y lo que un ojo hace no lo ve el otro.

Aunque fueran robados sus bienes,

Que están bajo sus cabezas,

Los hombres no se percatarían.⁸⁶

Todos los leones salen de su guarida,

Todas las serpientes muerden,

La oscuridad llega, la Tierra reposa en silencio,

Cuando su Creador descansa en el horizonte.”

Resalta en los versos anteriores la indefensión de los hombres y de todo lo terrestre frente al poder y lo imponderable, no solo de la trascendencia, sino, mucho más simplemente, *del poder de la circunstancia contingente*. Un sentimiento que miles de años más tarde expondría Pascal en sus pensamientos: “No hace falta que el universo entero se arme para aplastarlo [al hombre]. Un vapor, una gota de agua, es suficiente para matarlo.”⁸⁷ Fijémonos que, aunque se comprende que *detrás* del sol está la divinidad, que es más que el sol y con otra apariencia, sin embargo, el sol es su manifestación y marca su presencia: una presencia tangible, no simplemente creída, pensada o imaginada. A este respecto, como lo ha señalado un estudioso del tema, no habría tenido mayor sentido para los egipcios —o para otros muchos pueblos antiguos— una divinidad que no se pudiera, de alguna manera, ‘ver’, sentir, y aún ser hecha tangible en figura o estatua. Un dios abstracto era, no tanto impensable como insensato. ¿Cómo imaginar algo perfecto y poderoso que ni siquiera se puede ver? Es mucho después que empieza a cambiar el ethos con respecto a la presencia divina. Ciertamente, ya en los hebreos, así como en sus primos semitas de entre quienes surgirán los *hanifes*,⁸⁸ se va a dar este cambio en el cual lo propio de la divinidad es *ser invisible*. Pero en el himno de Ajnaton, aún se supone que el dios no solo sea pensable, sino además visible en la imagen del sol radiante en su plenitud. Sin embargo, como se decía al principio de este párrafo, lo que resalta en esta parte del himno es el estado inerme de los hombres y la tierra ante aquello que es fácilmente más poderoso que ambos. No se necesita un gran poder para vencer a los humanos: el sueño, el cansancio y la oscuridad bastan para derrotarlos. Es más, hasta sus

misimos congéneres terrestres, los animales, son más poderosos que ellos, y les causan temor. Esta indefensión es el momento del gran silencio, el momento del reposo del dios.

Luego sigue el relato de la acción de Atón sobre la tierra, y la reacción de ésta:

“La Tierra se ilumina cuando te elevas por el horizonte,
Cuando brillas, como Atón, durante el día.⁸⁹
Cuando lanzas tus rayos,
Las Dos Tierras lo festejan,⁹⁰
(Los hombres) despiertan y se levantan sobre sus pies,
Porque tú los has despertado;
Los cuerpos se purifican, se visten,
Sus brazos adoran tu aparición,
El país entero se pone a trabajar,
Todos los animales pacen en sus pastos,
Los árboles y las plantas brotan,
Los pájaros vuelan más allá de sus nidos,
Mientras sus alas desplegadas saludan tu ka.⁹¹
Todas las manadas brincan sobre sus patas,
Lo que vuela y todo lo que se posa,
Vive cuando te alzas por ellos.
Los barcos se ponen en camino tanto hacia el norte como hacia el sur,
Los senderos se abren cuando asciendes,
Los peces del río saltan hacia tu rostro,
Y tus rayos penetran hasta el centro del Gran Verde.”⁹²

En esta estrofa, se reconoce el poder, en cierto modo, *ordenador* del dios Atón. Así como se dice en nuestra cultura que *El sol sale para todos*, en el caso del himno a Atón, el sol efectúa un poder totalizador, regulador, equitativo, sobre todas las cosas. Estimula las débiles y modera las impetuosas. Pone todo en movimiento y hace que todo cobre actividad. Es interesante ver como se funde el fin natural con el sobrenatural: “Sus brazos [los de los hombres] adoran tu aparición”, es más al sol que a dios a quien se refiere. Pero nuevamente: para un egipcio antiguo no habría habido mayor diferencia. Más adelante dice inclusive que las aves al volar también despliegan sus alas en adoración a Atón.

Luego, el himno se vuelve más metafísico en su tono al referirse al dios más como un principio activador, eficiente, sobre todo en los humanos, no solo en un plano biológico, sino también psicológico:

“Tú, que haces que la semilla crezca en las mujeres,
Que creas la semilla de las gentes,
Que alimentas al hijo en el vientre de su madre,

Que le apacigües para calmar sus lágrimas,
(Eres) la nodriza en el seno,
El que da el aliento
Y alimenta todo lo creado.
Cuando surge del vientre a respirar,
El día de su nacimiento,
Abres su boca,
Y provees sus necesidades.
Cuando el polluelo pía en el huevo, en su cascarón,
Dentro, le das el aliento que le hace vivir;
Cuando tú le has completado,
Rompe el cascarón
Y sale del huevo,
Para anunciar su terminación,
Caminando sobre sus patas apenas ha salido de él.
¡Cuán numerosas son tus obras,
aún cuando permanecen ocultas a la vista!”⁹³

Fijémonos en estos dos últimos versos: por ser ésta una investigación sobre fenomenología, más adelante hablaremos de la naturaleza del fenómeno, el cual ya se dijo no será aquí entendido puramente al modo husserliano. Más bien, habría mayor aproximación en este esfuerzo —si es que la hubiera— al modo heideggeriano de hacer fenomenología. Pero en todo caso, en los dos últimos versos se nos dice algo que podría ser una contradicción, o una paradoja: las obras del dios son numerosas, aunque permanecen ocultas. Eso, aunque no es difícil de *comprender*, le haría ruido a una mente analítica, y quizá con razón, porque se habría un paso lógico sin haberlo explicado: ¿Cómo se puede saber que las obras del dios son numerosas, si están ocultas? Aquí es donde hay que dar un *tour de force* al pensamiento, y reconocer que, aquello que ‘vemos’, está hecho tanto de lo que efectivamente se ve con la percepción visual, como de lo que se ‘ve’ con el intelecto, y no precisamente por un proceso complejo de un análisis muy educado, sino por algo muy elemental y evidente que inclusive los niños empiezan a hacer a tierna edad: la deducción y abstracción basadas en el sentido común, y sin las cuales simplemente no podríamos hacer una vida normal, porque, en más de lo que pensamos, nuestra cotidianidad emplea y supone esa deducción y abstracción continuamente. Es cierto que esas operaciones pueden fallar y de hecho, podemos equivocarnos con frecuencia, pero es tan predominante lo contrario: el acertar, que le damos un voto de confianza a ese modo de obrar de nuestras mentes. Y es más: pensamos así inclusive sin intención, de manera involuntaria (la *suposición* está hecha en buena parte de ese modo de operar de nuestras mentes). De modo que, cuando se nos dice que el fenómeno es todo aquello abierto a los sentidos, que surge o aparece al testimonio de la percepción sensible en primer lugar, no está de más recordar que esa

percepción no se da sola sino acompañada de un modo integrador que es el que ayuda a construir la intuición (cuestión que, además, surge comúnmente de manera subitánea). Es de ésta última entonces, de la que nos habla ese himno en estos dos versos: de una intuición que nos apunta que las obras del dios, independientemente de que las veamos o no, son numerosas. Habrá muchos caminos para una deducción adicional lógica y racional, pero lo importante aquí es que surge, primeramente, a la mente y el ánimo, esa idea clara y concreta de que existe una realidad muy importante, cuya relevancia no tiene nada que ver con que ella se muestre o permanezca oculta. Y el juicio que se suspende sobre ella ejecuta aún de manera más segura y firme esa suspensión, en cuanto que *no la ve*, es decir, por el mismo hecho de permanecer esa realidad oculta⁹⁴. Así, esta intuición, que no deja de ser racional en buena parte, se constituye en una de nuestras formas de aprehensión de los fenómenos que aparecen de manera indirecta a la conciencia. Pero esa “indirección”, lejos de ser débil, es como un camino más certero a la firmeza del pensar sobre ese objeto que aprehende. Es un atajo que elude las posibles trampas de un pensamiento racional estricto, quizá porque ya ha, en parte, decidido aproximarse a aquello que percibe indirectamente, porque se inclina a ello o tiene expresa intención de aprehenderlo. De modo que puede aproximarse a ello de una manera parecida a como nuestra mente se aproxima a los gustos personales. Por ejemplo, el gusto por un sabor de helado no necesito demostrármelo: me es claro y cierto que tal sabor de helado me gusta. Es una certeza clara a mi mente. No tiene una *razón* detrás de ella, y por eso a la razón le cuesta dar o atrapar a este tipo de juicios en su operación. Ciertamente, que del ejemplo dado, a las ideas de la fe religiosa, hay mucho camino aún, mucho por dilucidar y dirimir, pero se vislumbra una base desde la cual se edifica un pensamiento que, sin ser “irracional”, en el sentido de ir *contra* la razón, ciertamente no está tan atrapado o impedido por algunos lechos de Procusto que existen en la disquisición puramente racional.

Ya en los versos siguientes, que van de la mitad al final del himno, se exalta el poder creador y ordenador del dios:

“¡Oh Dios Único, inigualable!
Creaste la Tierra según tu deseo, tú, solitario,
A todos los hombres, el ganado y los rebaños;
Cuanto existe en la tierra que anda sobre sus patas,
Todo lo que hay en el cielo que vuela con sus alas,
Las tierras de Jaru y Kush,⁹⁵
La tierra de Egipto.
Pones a cada hombre en su lugar,
Provees sus necesidades,
Todo el mundo dispone de su comida,

La duración de su vida está calculada,
Sus lenguas difieren en el habla,
Así como sus caracteres,
Sus pieles son distintas,
Porque tú diferenciaste a las gentes.
Creaste a Hapy en la Duat⁹⁶
Y lo traes según tu deseo,
Para alimentar a las gentes,
Porque las creaste para ti mismo.
Señor de todo, que se esfuerza por ellos,
Señor de todas las tierras que brilla por ellas,
Atón del día, grande en Majestad.
Haces vivir a todas las tierras lejanas,
Creaste un Hapy celeste que desciende por ellas,
Que provoca olas sobre las montañas, como el Gran Verde,
Para inundar sus campos y sus ciudades.
¡Cuán excelentes son tus designios, Oh Señor de la Eternidad!
El Hapy que está en el cielo para los pueblos extranjeros
Y para todas las criaturas de los países que caminan sobre sus patas,
Para Egipto, el Hapy que sale de la Duat.
Tus rayos alimentan los campos,
Cuando brillas, viven, germinan por ti;
Hiciste las estaciones para nutrir todo cuanto has creado,
El invierno para enfriar, el calor para que te saboreen.
Creaste el cielo lejano para brillar en él,
Para observar todo aquello que hiciste.
Tú, solo, brillando, en tu manifestación de Atón viviente,
Elevado, radiante, distante, cercano,
Creaste millones de manifestaciones de ti mismo,
Ciudades, pueblos, campos, el discurrir del río,
Porque eres el Atón del día en las alturas.
Discurres para dar la existencia
a los seres que has creado,
Estás sobre ellos y puedes ver su regocijo.
Estás en mi corazón,
No hay otro que te conozca,
Sólo tu hijo Neferjeperura Uaenra,
A quien has mostrado tus caminos y tu poder.
(Los de) la Tierra vienen a la existencia de tu mano, como tú los creas;
Cuando amaneces ellos viven,
Y cuando te ocultas mueren.
Tú eres, tú mismo, la duración de la vida; se vive por ti,
Todos los ojos contemplan tu perfección hasta que te ocultas,

Todos los trabajos cesan cuando descansas por Occidente,
Y cuando amanece haces que todo el mundo se mueva por el Rey.
Cada pierna se mueve porque creaste la Tierra,
Les haces surgir para tu hijo, que nació de tu cuerpo,
El Rey que vive por Maat, el Señor de las Dos Tierras,
Neferjeperura El Único que pertenece a Ra,
El hijo de Ra que vive por Maat, Señor de las coronas,
Ajenatón, duradera sea su vida,
Y (la de) la Gran Reina a quien él ama, la Señora de las Dos Tierras,
Nefer-neferu-Atón Nefertiti; que viva por siempre jamás.”

Varias cosas podrán señalarse de esta gran obra de literatura religiosa, y me ceñiré, en interés de acortar camino, a lo más importante y diferente de este texto con relación a otros textos afines, y sobre todo, con relación al texto fundacional de nuestra cultura religiosa, que es la Biblia. Una de estas primeras cosas es el *universalismo* del dios que es objeto de adoración. Ha creado la tierra y lo que existe, para *todos* los hombres, y vela por el bien de todos ellos, más allá de que sean de tal o cual nación (compárese eso con las nociones de las religiones mesopotámicas, con sus dioses locales que son aliados étnicos de pueblos específicos, y la noción del “Dios de Israel”, que inclusive castiga a quienes incluyen a otros dioses fuera de él en su consideración religiosa). En este sentido, el dios Atón sería un dios *transnacional*, por decirlo con un término contemporáneo. Crea a los pueblos diferentes, pero a todos les procura lo que necesitan. Y por ser el mismo padre de todos esos pueblos, que “sus pieles son distintas”, y por haberlos creado para él, con sus diferencias, pone en una misma base de igualdad a toda la humanidad: todos los hombres son iguales ante el dios, y son hermanos entre sí. La visión de este orden terrestre motiva la declaración de la bondad del dios en el himno. Y ese orden terrestre, que abarca lo geográfico, lo climático, lo cosmológico, culmina en la creación o manifestación de sí mismo como Atón, disco solar radiante, algo que está a la vista de todo, haciendo el bien para todos. Una creación casi con ribetes de panteísmo o mejor dicho panenteísmo, pues a él se le dice: “Creaste millones de manifestaciones de ti mismo”, que a mi juicio, es como decir que la realidad multitudinaria de cosas que vemos en el mundo refleja, en su multiplicidad, al ser divino, porque *es como él*, o muestra, en su ser individual, el poder, majestad y bondad de ese ser divino. En este sentido, este texto es diferente a los textos sagrados del orbe oriental antiguo, incluyendo el de la Biblia. En esta se mantiene una tajante distinción entre Creador y criatura, así como una distancia entre ambos. Pero en el texto de Ajenatón, esa distancia se reduce. El faraón *se acerca* al dios, lo trata como a un familiar, como a un padre. Hoy, miles de años después de esa época, no nos extraña mucho tal actitud, pero es porque nuestro ethos es muy distinto al antiguo. Y sin embargo, como a tantos otros estudiosos que han revisado este himno, no nos cuesta constatar un aire “moderno” en las palabras y modo de proceder de

Ajnaton. Y es en los versos finales donde este ser divino, que actúa un tanto impersonalmente con respecto a su creación (y también en el himno da un poco la idea de que los humanos en general actúan indiferentes con respecto al dios), se muestra como alguien *en contacto*, en comunicación, directa y personal, con otro ser, que es el faraón. De éste dice el himno que él es *el único* que conoce al dios. Además, el dios ha hecho la tierra para este ser, el faraón, *su hijo bienamado*, que nació del cuerpo del dios; el faraón, que es “el único que pertenece a Ra”, y que además pide la bendición y larga vida a su mujer también. En este sentido, Ajnaton se establecería como un ser fuera de serie: no es un “hijo de Dios” como otros (como los muchos que existen, por ejemplo, en el sistema indio, o como lo es Jesús, en el sistema cristiano)⁹⁷ pero tampoco es un profeta, al menos en el sentido como lo fueron los profetas de medio oriente. Es, ciertamente, un místico. Y como tal, establece una comunicación con el dios. Y el dios se comunica con él, con *amor*. Un amor que supera el temor ante lo abrumante del Creador. De modo que puede decirse que en este texto lo sobrenatural da un paso nuevo al combinarse con una relación *personal*, que inclusive puede llegar a significar una nueva visión o percepción o vivencia de lo sobrenatural en otro tipo de relación con ese ser trascendente, relación en la cual eso sobrenatural queda en un plano secundario. Esto parecería aún más “moderno” que lo anotado antes, y si pensamos que está contenido en un contexto en el cual, como hemos leído, los hombres hacen su vida frente al dios, y el dios hace todo lo que como el dios que es debe hacer, estaríamos en algo parecido a un contexto trans-religioso o post-religioso. Un contexto en el cual los hombres, más que *necesitar* del dios, tras un reconocimiento de su propio papel en el mundo y del papel del dios en la realidad, establecen una relación de *reconocimiento* con el dios, de una gratitud natural, lógica y humana, si no igual a la *caritas* del cristianismo, ciertamente, muy en consonancia y cercanía.

Todo lo anterior además, dota de poder, tanto al dios como al devoto, y es aquí donde vamos al comentario del segundo texto, que es un fragmento casi vergonzosamente breve, pero en cambio, de una trascendencia fundamental, porque aquí se expresa ese poder del cual se acaba de hablar. El texto en cuestión está en el décimo pilono del templo de Karnak, erigido por el faraón Horemheb, sucesor de Ajnaton.⁹⁸ El texto nos ha llegado en estado fragmentario, pero, sin incluir lo que puede ser razonablemente reconstruido según las técnicas arqueológicas comunes, aún lo que se puede leer de las inscripciones es notable. Las sucesivas columnas de textos en el pilono del templo muestran que Ajnaton tenía por muy especial al dios del “disco solar” o Atón, al cual rendía culto como *el solo dios*, característica esta la más famosa de su figuración histórica, y con la cual, además de otras reiteraciones en inscripciones afines, sancionaba la existencia de *solo un dios*. También, en una suerte de jaculatoria que será

muy típica en él, proclamaba “¡Cuán incomparable es mi dios!”, del cual además declara su cualidad inefable, y sugiere su especial relación personal con la deidad, cuestión ésta sobre la cual él iba a insistir en inscripciones una y otra vez, refiriéndose al dios como “su padre”, y a él mismo, con no poca inmodestia, como “el bello hijo del disco solar”. La intimidad de esta relación está a menudo ilustrada gráficamente en el templo: Los rayos de luz del disco solar se extienden como largas manos casi humanas, que acarician y protegen a su amado hijo Ajnaton y a su esposa, Nefertiti.⁹⁹

Más importante aún, y es lo que deseo resaltar, el faraón dice allí que todos los demás dioses han fracasado, y han “cesado” de ser efectivos, pero luego celebra a otro dios que no ha “cesado”. Se trata de un dios “[Que se dio nacimiento] a sí mismo, y del cual nadie sabe el misterio [...] Va donde le place y no saben adónde va.” Es descrito además como único y morador en los cielos.¹⁰⁰

Estos últimos contenidos expuestos en las inscripciones no están completos, y hay para los egiptólogos varios problemas con los mismos. Pero por ahora esto puede saberse: ya fuera que ese “cesar” de los dioses se refiriera a que Atón ha desalojado a los demás dioses del panteón, o que estos dioses eran creación del dios Atón en primer lugar o que Ajnaton estuviese implicando que *los otros dioses nunca existieron en realidad*, puede inferirse que el paso que estaba dando aquí el faraón era determinante y nuevo: no tanto el archisabido tema del “monoteísmo” de Ajnaton, del cual se ha abusado hasta en la ficción y las películas, estirándolo hasta lo que más da una mentira o verdad generosa, sino más bien esto: que el faraón, un ser de *este* mundo, y a fin de cuentas, un humano, es capaz de gobernar el orden sobrenatural, aboliendo dioses o declarando su inexistencia, reestructurando el sistema religioso, y aún reinventando las relaciones del creyente con el orden divino. Eso, formalmente al menos, no se había hecho antes en la historia conocida de la humanidad. Ciertamente, no negaré ni el monoteísmo de Ajnaton, ni el mérito del mismo (sobre el cual académicamente se sigue discutiendo mucho, hablándose de manera partisana de si fue influido por el judaísmo, o si por el contrario, el faraón influyó en el judaísmo, o si ambos, egipcios y judíos fueron influidos en su monoteísmo por el dualismo persa, etc.), pero lo que acabo de reseñar arriba es lo que me interesaba resaltar, en vista de que lo aquí tratado son las relaciones y comunicaciones entre los humanos y lo sobrenatural. Y ciertamente, este giro de la actitud de Ajnaton con respecto a *su* Dios, y los demás dioses, engrana muy bien con lo que hemos visto de su actitud de acercamiento al ser divino, más “laicista”, por ponerlo en un término moderno (con el cual tampoco me siento cómodo, pero creo que aquí podría corresponder coherentemente). En este sentido pues, de ser alguien que planteó una religión más trascendente en tanto que más independizadora de los ámbitos humanos y divinos, y cuya presencia, como *idea y sentimiento*, es más vívida, subjetiva y

afectiva que la religión inmanente que quiso sustituir, Ajnaton visionaba un proyecto que, en parte, no llegaría a cumplirse sino milenios más tarde, o quizá aún falta para que pueda ser ensayado. La percepción de lo sobrenatural aquí ya desciende a un plano menos *necesario*, porque lo religioso sería en este caso más una conexión y reconexión de lo divino *en* lo humano, que una conexión con algo fuera de lo humano. Aclaro que no se trata de decir aquí que Ajnaton quería eliminar o pasar por encima del elemento sobrenatural como fundante de lo religioso, pero ciertamente que, interpretando el testimonio revisado, él quería aportar una base distinta de ello, más asentada en las vivencias y afectos humanos. Una buena prueba y vehículo de sus ideas al respecto lo constituye, como ya se ha señalado antes, el acervo artístico del periodo de su reinado o “periodo de Amarna”, el cual ha sido considerado como una de las más célebres épocas en la historia del arte.

La percepción de lo sobrenatural en las civilizaciones de Mesopotamia

“Qu’est-ce que Dieu? ... Cette question, à laquelle répond, sans hésiter, l’enfant de nos catéchismes, eût singulièrement embarrassé l’habitant de Babylonie ou de Ninive. On connaissait tel dieu, pour avoir vu sa statue ou son emblème dans les temples; on savait qu’il veillait spécialement sur telle ville et qu’il avait telles qualités ou telles fonctions particulières. Mais quelle était la nature commune aux dieux? Qu’est-ce qui mettait ces êtres dans un rang supérieur? En un mot, que fallait-il pour être dieu?”

Paul Dhorme, O.P., *La religion assyro-babylonienne*. Librairie Victor Lecoffre, Paris, 1910, p. 37.

En el título anterior a éste hablé de *la* civilización egipcia antigua. Y eso es porque en el país del Nilo hubo una sola civilización, correspondiente a un mismo pueblo. Un pueblo que, de manera casi ininterrumpida, salvo algunas transformaciones y coloraciones culturales más o menos relevantes, ha existido en ese territorio por lo menos desde hace ocho mil años (de los cuales, solo un par de milenios corresponden a la era desde Cristo hasta hoy). En cambio, Mesopotamia, el país de los dos ríos, vio nacer y morir muchas distintas civilizaciones, con distintos pueblos de diverso origen, diferente cultura, idiomas, proveniencia, etc. Casi sería de cuestionar el hablar de un conjunto de civilizaciones destacando sus rasgos comunes cuando en realidad parecen tener tantas cosas diferentes. Pero no es tan forzado el asunto, porque la sucesión de civilizaciones en ese lugar no fue a la manera de compartimientos estancos y segmentos separados en tiempo una de otra, sino de manera continua, y a menudo, con una civilización y un pueblo invasor fagocitando, mestizándose y asimilando en variados aspectos la civilización y el pueblo anterior que había conquistado (“asimilar” es el verbo elegante

que usan los historiadores para referirse al hecho de que una cultura invasora se queda con las ciudades, riquezas, edificios, instituciones, mujeres, y niños, de la cultura invadida. Ciertamente, eso es mejor que la aniquilación y destrucción generales, típicos de periodos más primitivos de la historia).

Así, vemos en Mesopotamia una sucesión de “turnos”, desde los sumerios, y luego sus conquistadores semitas, los acadios, y luego los elamitas, y después los babilonios, que conquistaron a los pueblos anteriores, y luego los asirios, que conquistaron a los babilonios y anteriores, y a muchos otros pueblos de medio oriente, y más tarde, los medos, aliados con los antes derrotados babilonios, conquistaron a los asirios, para ser más tarde conquistados a su vez por los persas, pueblo vecino a los medos y étnicamente afín a ellos, terminando todo con los griegos macedónicos, cuyo rey, Alejandro, murió malamente en Babilonia, para terminar la era antigua siendo la región disputada entre el nuevo imperio persa de los partos y el nuevo poder occidental de los romanos.¹⁰¹

Ya esta sucesión histórica de derrotas y victorias nos pone ante algo que se dice fácil en diez líneas, pero difícilmente podemos imaginar el horror inenarrable de todo ese proceso, aún vigente en los relatos de guerras y matanzas que hasta el día de hoy siguen en las pesadillas de la región, porque nunca se ha extinguido allí la sed de sangre.

Las preocupaciones vitales en las civilizaciones de Mesopotamia no eran quizá tan distintas a las del país del Nilo, excepto que, por ser una región más accesible desde todos los puntos cardinales, era más vulnerable al ataque de pueblos vecinos de toda clase: nómadas del desierto al sur o el oeste, o pueblos civilizados y organizados, como los persas al este y los hititas al norte. La vida era mucho más precaria allí que en Egipto, e inclusive las cosas más elementales, como rocas y piedras, eran allí escasas o inexistentes. Por ello, Mesopotamia fue, desde entonces hasta hoy, una civilización edificada sobre ladrillos de barro secado al sol: el recurso más ubicuo y accesible.¹⁰²

Así pues, las ideas y preocupaciones con lo sobrenatural en tales civilizaciones estaban también modeladas por el modo de vida de los pueblos que allí habitaban. Si con respecto a Egipto hemos destacado la idea de regularidad y la valoración de la vida buena como elementos claves de la cultura (que tienen también su eco en la conformación de las ideas con respecto a lo sobrenatural), aquí en Mesopotamia podría decirse que, una de las ideas o *leit motiv* principal de las civilizaciones que allí florecieron, como principio o logos de la acción o aquello a ser tomado en cuenta y consideración en una acción de la comunidad, y que todos deben tomar en cuenta como idea central, fundamental, y constante, es la idea de *poder*,¹⁰³ la idea de control, la idea de dominio. El poder como fuerza que se ejerce, intencionadamente omnímoda en principio.¹⁰⁴ Es decir, ante todo en el poder político: la realeza y la idea de monarquía, y sobre todo, monarquía

absoluta. Más que en Egipto, en el cual la misma divinidad del rey era una especie de limitante a su actuación, en Mesopotamia, la divinidad del rey será un elemento que potenciará una idea que no cesará de tener éxito durante milenios: la del *déspota oriental*, amo de vidas y destinos, inabordable e inobjetable por nadie. Una dimensión de este ser inabordable del monarca era el mismo hecho de que el lugar donde habitaba, su palacio, generalmente estaba en el centro de la población, y construido más elevado que el resto de las edificaciones, protegido por inmensas murallas.¹⁰⁵ Esta idea de la importancia o relevancia del *poder* también la vamos a ver reflejada en las relaciones del hombre con lo sobrenatural, en cuanto que comportarán en el ámbito de tales creencias, así como en el religioso, la idea de la *magia*, es decir, el principio de *manipulación* de las fuerzas sobrenaturales. Esto es quizá el aporte más importante de los pueblos mesopotámicos con respecto a la noción de lo sobrenatural.¹⁰⁶

Ahora bien, con respecto a esta magia y manipulación de lo sobrenatural, hay que decir varias cosas. Una, es que ambas seguían ciertas reglas lógicas, al modo de ver de los mesopotámicos. Un ejemplo mostrará esto claramente. Si una persona deseaba construir una casa o comprar un terreno para trabajarlo, pedía a los dioses *buenos* que bendijeran su propósito y le ayudaran a conseguirlo. Pero si sufría un resfriado o deseaba que se fuera un pariente antipático que tenía viviendo en la casa, entonces no le pedía la liberación de ambas cosas a los dioses buenos, sino a los *dioses malos*, o a sus servidores, que serían unos seres muy afines a los que en nuestra cultura judeocristiana occidental llamamos demonios. De modo que la devoción a los dioses todopoderosos y sus “mensajeros”, era tan común en Mesopotamia como la devoción a los dioses “terribles” y sus correspondientes “mensajeros” malos. Había dioses para cuestiones como una buena siembra, un buen negocio, retener a un marido veleidoso o darle hijos suficientes (y varones), y también había dioses malos o demonios: del viento, de la peste, de las moscas; *señores* que dominaban esos ámbitos. Eventualmente, la palabra aramea para esos señores, *Ba'al* (también Bal y Bel), pasó al hebreo y a nuestras lenguas occidentales en varios nombres, entre ellos, Belcebú, el “Señor de las moscas” (originalmente *Beel-Zebúb*).¹⁰⁷ También se les pedía a esos *señores* por la desgracia de un enemigo o de alguien que nos cayera mal, de modo que eran muy útiles y versátiles. Si eran tan eficientes, ya no lo sabemos, pero se han descubierto literalmente toneladas de documentos (la civilizaciones de Mesopotamia dejaron miles de anotaciones en tabletas de arcilla, algunas de varios milenios de antigüedad, y relativas a prácticamente todos los aspectos de la vida y la cultura de esa región durante tales tiempos), y lo que ellos muestran es que los señores del mal y la basura no eran más eficientes que los señores del bien y la justicia para procurar lo que sus creyentes pedían.

Para inspeccionar mejor el tema de lo sobrenatural en las civilizaciones mesopotámicas, nos detendremos en la estructura religiosa general que allí existía. Esta estructura mezclaba lo político con lo religioso, de una forma característicamente semita (judíos y árabes, cada uno en su estilo, realizarían variaciones en este patrón de la unión entre lo político y lo religioso). En este sentido, el rey de la ciudad era además el sacerdote principal de la población, y sobre todo, el sacerdote-principal o arcipreste, del dios “nacional”.¹⁰⁸

Así pues, el poder real era a la vez, civil y religioso. El rey era intermediario, *pontífice*, entre los dioses y los hombres. En Egipto también el faraón podía tener atributos sagrados, pues que él mismo era tenido como un dios, hijo del dios principal del país, fuera tal dios Amón o Atón u otro. Pero existía un claro deslinde de las atribuciones reales y las de los sacerdotes, y aunque el rey fuera un dios, e inclusive un mediador entre la divinidad y el resto de la gente, no era un sacerdote como tal. En cambio, en Mesopotamia sí ejercía ambas funciones.

Ahora bien, en Mesopotamia, los sacerdotes además realizaban distintas labores, y por ello había varias clases de sacerdocios, o mejor dicho, varias clases de personas abocadas a distintas funciones religiosas. Algunos sacerdotes se encargaban de cosas como ofrecer sacrificios de expiación o de agradecimiento: digamos que su profesión y dedicación les entrenaba para saber sacrificar bien a los animales, recitar correctamente las plegarias efectivas correspondientes, realizar bien las lustraciones, etc. Otros sacerdotes se encargaban de rogativas especiales o más complicadas y largas, a veces en lenguas antiguas.¹⁰⁹ Otros se encargaban de recitaciones para alejar las enfermedades (en estos casos, también a veces los sacerdotes de esta clase intervenían con algunas curativas o pócimas para aliviar o intentar curar al enfermo, a modo de paramédicos). También estaban los que alejaban los males del alma, que eran como los exorcistas, aunque no siempre a un nivel tan dramático o drástico de sacarle el demonio a alguien, sino generalmente de ejecutar recitaciones suaves o melodiosas o salmodiar, para alejar la melancolía o calmar un ánimo angustiado, u obtener el perdón por un pecado grave o una culpa que atormentaba a la persona. Ya aquí nos encontramos en el borde de lo sobrenatural, pues se solicita la palabra e intervención ritual mágicas de estos sacerdotes por el poder que hay en tales cosas para alcanzar lo solicitado. Por último, nombramos al sacerdote versado en ciencias ocultas, al cual se acudía para conocer el porvenir, pues “podía leer en el agua o en los astros las decisiones soberanas de los grandes dioses. El fiel puede entrar directamente en comunicación con la divinidad; pero para las revelaciones especiales debe recurrir a un intérprete.”¹¹⁰ Así pues, el sacerdote en la antigua Mesopotamia podía ser orante, sacrificador, mago, hechicero o adivino. Nos

ocuparemos aquí de estas últimas categorías y las afines a ellas, las más pertinentes al tema de este estudio.

Un primer tipo de sacerdote que lidiaba con lo sobrenatural a un nivel más elemental y sencillo, es el que denominaré “conjurador” (*āshipu*). Su función, como su nombre lo indica, es la de proferir encantamientos y practicar ritos profilácticos o salutíferos, que libren al hombre de todo mal o de toda mancha de pecado. Aparte de recitar el encantamiento que puede expulsar al espíritu malo o a la enfermedad, el conjurador recurre también a la plegaria. Ésta, dirigida a la divinidad misma, puede apaciguarla o volverla propicia hacia el devoto. Generalmente, antes de esas plegarias, se hacían ofrendas de incienso o maderas quemadas en pequeños hornitos delante de la estatua de cada divinidad a la cual se le ofrecían, además de una libación de vino de sésamo. Todo esto, en medio de las recitaciones de fórmulas o jaculatorias, que eran un tanto repetitivas. A veces el sacerdote hacía de intermediario entre el fiel y el dios, pero además, intercediendo por aquél al modo de un abogado, defendiendo y apoyando su solicitud:

“[El devoto] Está sentado con angustia en el corazón, con lágrimas amargas, con suspiros...

Con gritos dolorosos, con angustia en el corazón, con lágrimas amargas, con suspiros amargos, el gime como una paloma, ¡Está lleno de tristeza, noche y día!

Hacia su dios misericordioso él aúlla como un búfalo, el profiere dolorosos suspiros;

Ante su dios, rogando, ¡Él estrella su cara contra el suelo, él llora, él gime sin cesar!”¹¹¹

Las plegarias que recitaba el sacerdote conjurador eran hechas de una manera especial: en murmullos. Esto iba acompañado de sacrificio, principalmente ofrecido a los dioses Ea y Marduk, dioses del encantamiento y del encantador, o también a Shamash, que era importante por ser dios de la justicia. La presencia de este dios no está fuera de lugar, pues se tenía por regla que las enfermedades se relacionaban con los pecados o el estado moral de la persona, y era Shamash quien juzgaba a los pecadores, de modo que tenía todo sentido que se recurriera también a él, intentando aplacarlo o ponerlo del lado del devoto. Los animales sacrificados podían ser una oveja (de la cual se ofrecía el muslo derecho y otras partes) y a esto se sumaba la libación ya mencionada, o también libación de leche o hidromiel, o vino de uva, etc. Y también se ofrecían tortas de harina con dátiles, miel y mantequilla. La operación más importante que debía hacer el conjurador era el *frotamiento* de la parte con dolencia o enferma, para expulsar de allí al demonio o la enfermedad. El sentido de este frotar era además el de *purificar* y *liberar*, tal

como una fricción limpia el cuerpo de aquello que lo mancha.¹¹² Hacia el final del rito, el conjurador dice en voz alta que “ha hecho vivir” o que ha rescatado “sano y salvo”, e inclusive que ha dejado *bello* al penitente.¹¹³ Para estos ritos, el conjurador, además de la túnica de lino que llevaba ordinariamente, se ponía otro traje encima y una especie de manto sobre este segundo traje, que le cubría desde los pies hasta la cabeza, del cual se sabe que podía ser rojo, porque, curiosamente, se pensaba que ese era el color que aterraba a los demonios (hoy se piensa al revés: que los demonios son de color rojo, y así salen en productos alimenticios o de limpieza que llevan demonios como emblemas. Nuestra cultura es muy extraña...).

Después del conjurador, venía el adivino (*bârû*), “el que ve, el que mira”. Si al *âshipu* le correspondía la magia, al *bârû* le correspondía la adivinación, es decir, “entrar en lo dios”, en lo divino (a-divinar). Sus dioses eran Shamash y Adad (o Haddad). Ya los textos más antiguos de Mesopotamia mencionan a este tipo de funcionarios religiosos. Es más: estaban organizados en colegios. El sacerdocio adivinatorio era, además, hereditario, e inclusive se exigía que quienes accedían a tal cargo fueran hijos de otro sacerdote, “un padre santo”.¹¹⁴ No era suficiente tampoco pertenecer al pueblo con un linaje vernáculo y prestigioso. El sacerdote adivinador tenía que ser “perfecto en su prestancia y en sus dimensiones”¹¹⁵ No podía ser tuerto ni tener los dientes rotos o torcidos, ni un dedo mutilado, ni enfermedad de la piel o de los genitales. En general, estas condiciones se aplicaban a todos los que aspiraban a ser sacerdotes, pero más en el caso de los adivinatorios. Lo del “cuerpo perfecto” se entiende, por el hecho de que los sacerdotes son como intermediarios entre las personas y el dios: para entrar en ‘relación especial’ con la divinidad deben ser, en principio, de “grata presencia”. Conviene añadir que, en tiempos más antiguos, los sacerdotes de Sumeria y Babilonia, ejecutaban ciertos ritos muy sagrados, en desnudez ritual, y por ende, se esperaba que la persona no tuviera ninguna tacha para poder presentarse al dios como un oferente puro (aquí confluyen lo puro con lo intachable). En cuanto a las funciones, el *bârû* debe sondear “el secreto de Anu, de Bel [y de Ea]”, y anunciarlos a los mortales. Al parecer, se tenía mucha confianza en el poder adivinatorio, al menos de algunos de esos *bârû*, y para caracterizar su actividad se decía de él, muy sugestiva y significativamente, que era “quien decide el porvenir”. Se usaba la locución *bîra bârû* para referirse al anuncio del reporte a las personas interesadas. Interesantemente, esa locución significa “ver una visión”, y también “decir un oráculo”.

Los medios para descubrir el porvenir eran numerosos. Uno de los principales era la adivinación por medio del agua y del aceite (que, como veremos más adelante, seguían vigentes dos mil años después, porque Ibn Jaldún también nombra algunos de ellos al anotar los medios que utilizaban los adivinos en su tiempo). El *bârû* recibía la ciencia de los dioses “para observar el aceite sobre el agua”. Este tipo de adivinación es llamada,

técnicamente, ecanomancia, y ya existían detalladas instrucciones sobre ella en la época Hammurabiana (ca. 1686 a.C.)¹¹⁶. Todas las posiciones que podía tomar el aceite sobre el agua, todas las formas que él puede asumir, son enumeradas, descritas, y analizadas, en una virtual semiótica de lo sobrenatural. El presagio¹¹⁷ podía ser bueno o malo, según las evoluciones del aceite sobre la superficie del agua. También: Están previstas las preguntas del adivino *antes* de la experiencia: ¿Saldrá bien tal campaña? ¿Se curará tal enfermedad? Etc. y según lo que se observe, la campaña será feliz o infortunada, o la enfermedad se curará, o no se curará, o llevará a la muerte, según que el aceite se comporte de tal o cual manera. Por esta habilidad del *bârû* de poder interpretar el aceite en el agua, se le designaba ideográficamente como NI-ZU (“Que conoce el aceite”) o A-ZU (“Que conoce el agua”). El segundo ideograma, ZU, corresponde a profesiones médicas, y eso permite ver que al *bârû* se le incluía también como practicante de la medicina, ya que su arte le permitía emitir diagnósticos infalibles sobre las enfermedades. Quizá fuera infalible teóricamente, pero nunca debemos olvidar que la realidad suele tener la última palabra frente a todo. El consultante era apodado *bêl samni*, “El propietario del aceite”, así como se llamaba *bêl niqî* “Propietario del sacrificio” a aquél que ofrecía sacrificios a los dioses por intermedio del sacerdote.

Más importante que la adivinación por el aceite era la adivinación por el hígado. Los escribas babilonios conservaron observaciones sobre el hígado que se remontaban a la época de Sargón el Antiguo y de Naram-Sin.¹¹⁸ Los monarcas consultaban ese presagio antes de ir a batalla. El nombre específico de esta técnica es ‘hepatoscopia’. El origen de este tipo de investigación es antiquísimo. No se trata solamente de una recolección de observaciones más o menos racionales, sino que “era una verdadera ciencia, y se necesitaba de toda la inteligencia del *bârû* para penetrar los secretos”¹¹⁹ o, para hacer una buena interpretación. En el *Museo Británico* se conserva un modelo pedagógico de un hígado en arcilla, que está dividido en su superficie en una cincuentena de pequeños compartimientos. Cada compartimiento es un centro de observaciones, y cada parte del hígado tiene su nombre especial. Asimismo, existen tablillas que son verdaderos manuales para el que practicaba este ejercicio. El método expuesto allí es el siguiente: el texto da un presagio, y lo expone en su fórmula técnica, y luego explica la conexión entre el signo que se saca del hígado y la cosa significada. Dice, por ejemplo: “Si el conducto biliar es largo y el conducto hepático es corto, el príncipe triunfará en la expedición que emprenda.” Las columnas paralelas del texto explican: «longitud» del conducto biliar = «conquista».¹²⁰

Había, pues, toda una técnica de estos presagios, y no era cosa fácil penetrar en el asunto como para no fallar. El hígado era el órgano más importante de la víctima. Con el corazón, era entendido como el centro de la vida, y cuando se quería señalar el lugar

del sentimiento, la cólera, el amor, o el odio, se empleaban paralelamente los términos *libbu*, “corazón”, y *kabittu*, “hígado”.¹²¹

La idea detrás de los dos tipos de adivinación reseñados es que no hay ser vivo en este mundo que se mueva al azar. La observación de aspectos, y, sobre todo, manifestaciones anormales de su actividad, así como el estudio de los fenómenos y especialmente los más extraordinarios, como el parto, la enfermedad, y la muerte, eran fuente de nuevo saber para el *bârû*. Posee, en sus catálogos, la documentación precisa de sus antecesores. Sabe bien que un parto de gemelos, si son de distinto sexo, es mal presagio, y que si una mujer da a luz a un niño con “cabeza de león” [¿? Posiblemente referido a un parto de un niño con deformidad congénita] ello indicará la necesidad de un rey fuerte para gobernar el país. A veces puede existir una relación entre la naturaleza del signo y la deducción que se saca del mismo, sobre todo en lo que se refiere a signos de enfermedades y sus pronósticos. A veces, la relación nos parece arbitraria, y es lo que la hace más misteriosa a los no iniciados.

Pero el gran libro de consulta sobre el porvenir era el cielo. Es sobre todo en su estudio y trabajo con el cielo que el *bârû* va a ejercer su actividad. Primero tenía que aprender el formulario llamado *Cuando Anu y Bel*, que era un gran tratado de astronomía o astrología caldea para un tipo de adivinación que ha llegado hasta nuestros días. No hace falta añadir demasiado detalle sobre esto, dado que se trata de un ejercicio bastante conocido y que no ha variado mayormente en tres mil años. A lo más, decir que el *bârû* tenía que conocer todos los movimientos calculables de los astros y meteoros, y las fechas asociadas a los mismos, así como los cuatro tipos de observaciones que había: las de la luna (*Sin*), las del sol (*Shamash*), las de Venus (*Ishtar*) y las de tormentas y lluvias (*Haddad*).

Así pues, el dominio del *bârû* es extenso, pero de nada vale su trabajo —ni el del *âshipu*— si no está santificado por el sacrificio y la plegaria. En esta civilización, la adivinación y la magia van a estar asociada funcionalmente con la religión. Según el momento del día, el *bârû* elevará las correspondientes oraciones a tal o cual dios (principalmente a sus protectores especiales: Shamash y Haddad). Uno de los más notables momentos es el del sacrificio de la aurora, hecho a varios dioses, a favor del consultante que solicite el rito. Como el *âshipu*, el *bârû* tiene sus vestiduras rituales, y sus ritos de purificación personal. Dentro de la categoría del *bârû* están el *shabru* y el *sha'ilu*, que tenían por misión especial interpretar los sueños. Pues el sueño era el medio de la divinidad para comunicarse con los hombres, y había un dios de los sueños, *Zaqar*, y una diosa “adivinadora de sueños”, *Ninâ*. Se podía, además, conocer a veces el porvenir por la evocación de los muertos. Entiéndase, además, que, aunque en proporción menor,

había también sacerdotisas, conjuradoras, y adivinas, y su rol no era menos importante que el de los varones en el mismo cargo.

Se comprende que para llegar a ser un *bârû* se necesitaba una larga iniciación. En esa formación, le iban siendo reveladas paulatinamente las palabras sagradas y mágicas que eran propias de su alta misión: la preparación para invocar al dios, y por la cual *éste le iba a responder*. La respuesta del dios era la *têrtu* o revelación divina. De ahí que al *bârû* se le conociera también como el *mûdû têrti*, “Aquél que conoce la revelación”, o *bel têrti*, “El que posee [o el *dueño* de] la revelación”. El rol del *bârû* y sus detalles, y especificidades que lo distinguían del sacerdote corriente, *âshipu*, muestran el esfuerzo del espíritu humano para transportar al dominio religioso las prácticas de la superstición popular, y así elevarlas y formalizarlas, e inclusive, en la medida de lo posible, teorizarlas.

Ese esfuerzo de teorización tiene, en cierto modo, el mismo móvil que yace tras la superstición: el deseo de control, de poder, de dominio sobre el mundo. No es este el lugar para hacer una disquisición sobre la situación política de la antigua Mesopotamia, pero, resumiendo algo las condiciones del problema, en el país de los dos ríos, de modo semejante a muchísimas otras comunidades humanas del mundo, en un principio se escogieron hombres que podían ser líderes en caso de guerras y conflictos, y que asumían grandes poderes en tiempos de necesidad o crisis, para luego renunciar a los mismos en tiempos de paz. Pero —y aquí adelanto una hipótesis al efecto — “como un conflicto engendraba otro, la función del rey perdió su carácter transitorio y se convirtió en hereditario, dinástico y despótico”.¹²² Y esta condición de conflicto constante, característica de Mesopotamia, en el pasado y también en el presente, afectó asimismo al sentimiento religioso y todo lo que el mismo lleva anexo. La reverencia, el temor a lo sublime divino, que vemos estampadas tan bien en las miradas eternas de las antiguas estatuas sumerias, fue cediendo el paso a una religión cada vez más funcional, popular, y práctica, menos trascendente y profunda. Al final, una “ética de la situación” y de la condición precaria del hombre caracterizó al ethos de las civilizaciones de Nínive y Babilonia, que fueron reprochadas ya en las noticias de los demás pueblos por su liviandad y tibieza con respecto al sentimiento religioso, y por su énfasis en vivir la vida presente con toda intensidad, sin pensar en el mañana o en la eternidad.

Sin embargo, a pesar de lo dicho, encontramos que ya nacían en esas civilizaciones del país de los dos ríos, unos ensayos de sistematización con respecto a lo religioso, así como otros varios puntos afirmativos que constituyen un valioso legado de Mesopotamia antigua al mundo. Por ejemplo, encontramos que ciertas cuestiones, como el tema del dios ‘padre’ de los hombres, que recién vinieron a ser planteadas en el Egipto antiguo durante el periodo de Amarna, ya la manejaban los mesopotámicos con mucha soltura desde tiempos arcaicos, proclamándose hijos de los dioses, y llamándolos

inclusive *hermanos*, lo cual inclusive se expresaba en los nombres propios de las personas, muchos de los cuales proclamaban la filiación protectora del dios. Por otro lado, una concepción del mundo, en la cual estaban “convencidos de que habían sido creados para ser esclavos y siervos de los dioses, [y] aceptaban de manera mansa y sumisa las decisiones divinas, incluso las inexplicables y aparentemente injustificadas”¹²³ se trasladaba a lo político, manteniéndose la población en un estado de minoridad, como niños o adolescentes que, si carecen de monarca efectivo que los guarde y vigile, caen en la peor anarquía. No en balde nació en Iraq, milenios después, bajo los califas, el dicho “mejor un siglo de tiranía que un día de anarquía”. El temor a la libertad acalló el ánimo ante el despotismo y condicionó una tolerancia que solo hoy empieza a ser derruida laboriosamente. Recordemos, además, que Mesopotamia legó al mundo uno de los conceptos políticos más importantes heredados de una civilización antigua: el del derecho divino de los reyes.

* * *

Paréntesis iranio: Aunque la civilización de la antigua Persia, a diferencia de las otras aquí tratadas, fue más bien periférica y episódica, por su importancia histórica con respecto al desarrollo de la civilización islámica, será aquí referida en un breve comentario. Con respecto al tema de lo sobrenatural y su percepción, si algo caracteriza a la civilización persa que conocieron los grandes imperios y Estados de Mesopotamia, Egipto, Grecia y otros, es que en ella encontramos algo nuevo y distinto con respecto a los planteamientos religiosos antiguos.

Esto nuevo y distinto hallado es una traslación del énfasis del sentimiento religioso, de lo ritual y de la primacía de lo sobrenatural, a una importancia de la ética, que vino a ser fundamental en el sistema de creencias de la religión persa conocida como zoroastrismo.

Todos los antiguos conceptos ciertamente no se abolieron, como pasó en Egipto durante el periodo de Amarna. Lo que sucedió es que se refundió en muchos casos el significado de esos conceptos en una nueva comprensión. Por ejemplo, uno de los conceptos fundamentales de las antiguas religiones de medio oriente, el del énfasis en la pureza ritual y literal del acto y el actuante religioso, en el zoroastrismo va a conservarse pero se le va a dar mayor importancia a una pureza *moral*, a la pureza en actos y palabras, miradas y pensamiento, en la conducta hacia los demás y hacia sí mismo, en la noción de la dignidad de todo y del respeto hacia todo. Los conceptos, así, se *espiritualizan*, pasan a ser más cuestión de ideas y conductas relacionales, y menos cuestión de abluciones y formas. Se impone una visión que separa la realidad en su aspecto *interior* y su aspecto *exterior*. En el zoroastrismo, que como los otros modos de pensamiento nacidos en Irán,

manifiesta una fuerte tendencia dualista, se privilegia lo interno como lo más cercano a lo verdadero y lo puro, mientras que se desdeña lo externo como una ‘cubierta’ o pantalla que oculta lo auténtico. Así, un hombre de feo semblante puede ocultar una naturaleza noble y elevada, y viceversa. La cultura persa, sobre todo ya tardíamente, a fines de la era antigua y en vísperas de la difusión del cristianismo, contribuyó al mundo con la creación de dos doctrinas que, durante un tiempo compitieron con las enseñanzas de Cristo en cuanto a popularidad y seguidores. Estas dos doctrinas, inspiradas y en mucho continuadoras del zoroastrismo, fueron el mitraísmo y el maniqueísmo. Sobre todo esta última fue muy problemática porque, a pesar de haber sido combatida por muchos autores cristianos en su tiempo, entre los que destacó San Agustín (que había sido maniqueo en su juventud), influyó de tal manera en los ánimos y modos de pensar del momento, que sus ideas volvieron a reaparecer tiempo después, diluidas, transformadas o más o menos tergiversadas, pero reconocibles en su origen, por su cualidad dualista esencial. Es esa característica la que más ha penetrado en el alma occidental, y aún la podemos ver en conductas cristianas actuales, sobre todo en el caso de ciertas iglesias o ciertos creyentes, para quienes lo material, el mundo, y el cuerpo son fuente de problemas y tropiezo para el hombre, el cual sería esencialmente *alma*.¹²⁴ Fue el mismo san Agustín quien ayudó a recuperar un equilibrio al plantear que, más que solo cuerpos o solo almas, somos *hombres*, es decir, seres compuestos de ambas cosas, cuerpo y alma, en misteriosa conjunción, y que si hubiese sido mala la carne y el cuerpo, no habría venido el hijo de Dios a ser hombre en carne y cuerpo, con lo cual se rescataba la dignidad de la materia, en su posibilidad de ser redimida por la gracia.

En todo caso, para los efectos de la presente investigación, baste decir aquí que, si bien los sistemas religiosos que nacieron en Persia o hicieron en esa tierra su progreso, ninguno negó las verdades religiosas respectivas, referidas a lo sobrenatural, pero sí enfatizaron otros aspectos más allá de lo sobrenatural, especialmente lo moral en la conducta y la convivencia social. Esta tendencia, presente en los sistemas antiguos (Zoroastrismo, mazdeísmo, maniqueísmo) se iba a ver continuada en otra nueva religión, pero a través de una variante de la misma que, característicamente, hace mucho énfasis en la moralidad y la conducta de los creyentes, que es el Islam chiíta.

La percepción sobrenatural en el pensamiento hebreo antiguo

En el caso de los hebreos, los principales testimonios referidos a la comunicación y percepción sobrenatural, se encuentran contenidos en sus escrituras sagradas, que fueron también incorporadas al canon del cristianismo como “El Antiguo Testamento”. Hay allí un gran tesoro de ideas y relatos interesantes y curiosos con respecto al tópico en cuestión, sobre todo si intentamos leerlos con un juicio más allá de la creencia o el

escepticismo común, tratando de andar entre ambas posturas como entre Escila y Caribdis.

Al respecto, creo que aquí se introduciría un quiebre en el tratamiento del tema, porque se separarían dos consideraciones de lo sobrenatural: una referida a la *fente* de la comunicación sobrenatural, que estaría en las instancias espirituales angélicas (directamente) y en la divinidad (indirectamente), y la otra consideración, referida a los *hechos* o manifestaciones de lo sobrenatural o lo oculto, entendidas éstas en su connotación contemporánea más popular como manifestaciones de lo *extraordinario*, lo milagroso, lo portentoso. Aunque lo principal de estas páginas hará hincapié en la primera consideración, quiero referirme primero a esta segunda consideración, porque es la que sigue predominando, a nivel general, en la concepción judía de lo sobrenatural.

He nombrado tres modos o formas en que se da lo sobrenatural en el mundo: lo extraordinario, lo milagroso y lo portentoso. Lo primero se refiere a un concepto relativo, puesto que ‘extraordinario’ hace alusión a lo ‘ordinario’ sobre lo cual se levanta y a lo cual sobrepasa. Y justamente, porque lo *sobrepasa*, se aproxima esa idea de lo extraordinario a la idea de lo *sobrenatural*, en cuanto que ese modo de presentarse un hecho está ontológicamente (y aún puede ocurrir que lo esté ónticamente) por encima de o superior a la realidad común y corriente del mundo.¹²⁵ Corresponde, además, a una revelación divina que, por sobrenatural, puede ser, en muchas de sus manifestaciones, superracional.¹²⁶

Ahora bien, tales hechos extraordinarios, no solo lo son en sí, sino que resaltan en el relato histórico y social de los pueblos como tal cosa, o sea, como extraordinarios. Y el efecto de tal resaltado es justamente la estupefacción, la sorpresa, la admiración. *Lo admirable* es la marca de lo extraordinario, y de esa calidad admirable proviene justamente el término *milagro*.¹²⁷ En este sentido, en la Biblia se cuentan muchos hechos milagrosos, ‘sobrenaturales’, y que lo son también porque, al ser una interrupción de la ley natural, la única autoridad que se supone puede ejecutar esa interrupción, es el Señor del Universo.

Si postulamos la relación de lo natural con lo sobrenatural, llamando a cada una de estas partes naturaleza y sobrenaturaleza, se puede decir que, para ciertas tradiciones judías más ortodoxas o seguidoras en esto de la tradición, dicha relación no es de oposición: la naturaleza no está opuesta a la sobrenaturaleza (como sí lo iban a estar en algunas tradiciones cristianas y gnósticas, extrapolando conceptos y perspectivas griegas). Entre las tradiciones judías, una que es moderna, pero retoma y rescata mucho de la tradición más antigua del judaísmo, sobre todo en su apego al estudio y seguimiento

de la Torá, es el hasidismo o jasidismo.¹²⁸ Un autor de dicha corriente nos dice con respecto a este tema:

“El Shabat es observado por el pueblo judío a fin de deleitarse en el hecho de que la Creación, o la naturaleza, es esencialmente santa y Divina, y llegar a ser más totalmente consciente de ello. De hecho, el mismo término “naturaleza” lleva al error — no hay nada “natural” en la naturaleza; a fin de que la “naturaleza” exista, Di-s debe “en Su bondad, renovar cada día, continuamente, la obra de la Creación” (Liturgia). *La Creación es, así, un acto enteramente sobrenatural -un milagro Divino, si se quiere—* que por conveniencia es denominado “naturaleza” en razón de su invariable y constante repetitividad.”¹²⁹

El autor citado, Sholom Ber Wineberg, toma dos tipos de festividades, una digamos, más *cotidiana*, que sería el *Shabat*, es decir, el sábado, celebrado desde el atardecer del viernes de cada semana hasta el atardecer del sábado, durante todo el año. A esta celebración la compara con las festividades, movibles o no, que solo caen en pocos y determinados días del año. Parecería que lo “natural” en este caso correspondería al sábado, y lo “sobrenatural” a las fiestas esporádicas durante el curso del año. Pero él nos dice que no es así, porque si toda la naturaleza del mundo es también creada por un acto de renovación sobrenatural continua, entonces el sábado también es una fiesta correspondiente a un hecho extraordinario, sobrenatural¹³⁰ *y lo sería aún más que las festividades esporádicas*, quizá precisamente por la fuerza de su reiteración constante, semanal.

Más adelante en su exposición, él plantea la pregunta: “si la Creación misma es milagrosa, ¿cuál es, entonces, la diferencia entre la naturaleza y los milagros?”, y contesta:

“Aunque el acto de creación sea repetitivo, no lo trataríamos de la manera mundana como lo hacemos de no ser por el hecho de que Di-s deseó que la Divinidad inherente en la naturaleza existiera de una manera sumergida y oculta. Así, “naturaleza” se refiere a un fenómeno — la Creación — que fue creado específicamente por Di-s con la intención de ocultar a su Creador.”¹³¹

Ante lo cual surge la pregunta sobre la consistencia de los fenómenos sobrenaturales, en este caso representados por lo extraordinario y el milagro, y al respecto, el autor nos dice:

“Los milagros, por otra parte, son actos de Di-s que rompen los límites y las restricciones de la naturaleza y dejan abundantemente en claro para todos que está involucrada la mano de Di-s. Tales fueron los milagros que condujeron a la Festividad de Pesaj¹³²: la Divinidad estaba tan prominentemente revelada que ocasionó que el mismísimo Faraón que anteriormente había negado la existencia de Di-s proclamara: “Di-s es justo, y yo y mi pueblo somos malvados.”¹³³

La lógica que atribuye un hecho portentoso a la mano de Dios se asienta en el factor mismo de que el hecho referido sea portentoso: no nos admiraríamos de una puesta de sol, por bella que fuera, porque *no es extraordinaria*: corresponde a un suceso cotidiano. Lo extraordinario trae a colación una causa sobrenatural. Ante esto, el mismo autor aquí sí plantea una antítesis:

“la conducción natural y la conducción milagrosa del mundo son aparentemente antitéticas: *la naturaleza es un acto de ocultamiento Divino, en tanto que los milagros son actos de revelación Divina*. Aparentemente, lo natural y lo sobrenatural no pueden co-existir; cuando la Divinidad está en un estado de revelación, obviamente no está en uno de ocultamiento. Viceversa, cuando —actuando a través del vehículo de la naturaleza— Di-s expresa Su deseo de ocultarse del hombre, obviamente no está por manifestarse de una manera revelada.”¹³⁴

Ahora bien, hay casos en que sí se combinan lo natural y lo sobrenatural, y uno es el de la festividad de *Purím*.¹³⁵ En el episodio histórico que sirvió de marco a dicha conmemoración, si bien la cadena de eventos es *natural*, en cuanto que no se observa nada mayormente extraordinario en la secuencia, la *casualidad* de los sucesos que ocurrieron repetidas veces, le dio todo un carácter milagroso a los mismos. Y este carácter milagroso introduce un segundo registro de los hechos, por encima de lo natural. Como antes se decía, lo natural *oculta* la cara y la mano divinas en su actuación. Lo sobrenatural, en cambio, *revela* esa cara y mano divinas. La yuxtaposición o combinación de ambos registros en el caso de Purím ha sido muy discutida en la tradición judía desde antes de Cristo hasta hoy. Desde el jasidismo se hablaría, con respecto a lo mencionado aquí, de dos niveles de lo sobrenatural, en tanto que se plantearían dos clases de milagros:

“La filosofía jasídica explica que en verdad hay dos clases de milagros, aquellos que trascienden totalmente los límites de la naturaleza y aquellos que se invisten dentro de la naturaleza. Cada tipo de milagro sirve un propósito particular, y de los dos el milagro investido dentro de la naturaleza es el más elevado. Mientras que el primer modo de milagro choca con la naturaleza y la niega, la forma más alta de milagros no encuentra razón para suprimir y abrogar la naturaleza en absoluto.

La primera categoría de milagros —por ejemplo, los milagros que rodean a la Festividad de Pesaj— sirve para demostrar que Di-s no está para nada atado a la naturaleza, el ocultamiento, o la finitud; Él trasciende estos límites. Los milagros de este orden son una manifestación de revelación Divina libre del ocultamiento y la finitud.

La segunda clase de milagros --tal como el milagro de Purím-- sirve para demostrar algo de magnitud aún mayor: no solamente Di-s no está atado al ocultamiento y la finitud, sino que tampoco está limitado ni atado por la revelación, siquiera un grado ilimitado e infinito de revelación. Más bien, Él eclipsa y trasciende de tal manera a ambos, el estado de ocultamiento así como el de revelación, que ambos equidistan de Él, y ambos son

totalmente insignificantes en relación a Él. Él, por lo tanto, puede combinar lo natural y lo supernatural [sic, *sobrenatural*], el ocultamiento y la revelación, a gusto.”¹³⁶

Así pues, en el caso de Purím, el milagro está conectado con lo sobrenatural, por estar *escondido* en la cotidianidad, oculto en lo natural, y no por ser un hecho extraordinario y admirable. Podemos derivar de ello que lo extraordinario y admirable de lo divino es más bien permanecer oculto, investido y aún escondido en la naturaleza misma. En este sentido, la creación y todo el orden cotidiano, rutinario, ordinario, *son lo admirable*. En cambio, el milagro como portento que rompe con las leyes de la naturaleza que Dios ha primeramente impuesto sobre ella, aun siendo algo majestuoso e imponente, no muestra tanto la grandeza divina. Pues Dios es un Dios que se esconde.¹³⁷ Pero se esconde justamente allí donde todo está al descubierto, o sea, en el mundo. Porque, en curioso giro fenomenológico a este asunto, donde mejor se esconde lo invisible es allí donde precisamente se muestra y se intuye.

Por ello, ya pasando a la segunda consideración anunciada al principio de estas líneas, diré que, más allá de citar casos o instancias en que sea notoria la aparición de lo sobrenatural en las Sagradas Escrituras, pienso que es mejor aquí ir a lo más importante y emblemático de la percepción sobrenatural en los hebreos, lo más *fenomenológicamente* relevante a mi juicio. Y, en vista de lo dicho en el principio de esta parte, con respecto a la comunicación recibida de instancias sobrenaturales, el principal hecho que puede destacarse en la religiosidad hebrea antigua y cercana a nuestra era con respecto al tema de este tipo de percepciones es el del PROFETISMO, al menos en esas etapas históricas mencionadas. Y este será el hecho que examinaré a continuación.

En primer lugar, ¿Por qué es este hecho el más resaltante? Porque el fenómeno del profetismo consiste en que hay hombres que, en parte por un *motu proprio* casi involuntario o no del todo consciente (o que no depende enteramente de ellos), y en parte por aplicarse con todo su valor, su mente, su corazón y su fuerza al hecho de ser voceros y seguidores de la divinidad, llegan a constituir el caso ejemplar o paradigmático de la percepción sobrenatural en acto.¹³⁸

El acto profético exige ciertas cualidades especiales: una claridad con respecto a lo que se va a expresar, un valor e integridad con respecto a todo lo que significa ser un profeta en el mundo (el *mostrarse* de un profeta, el *ser* de un profeta, etc.), y sobre todo, una *fe*, que es lo más particular, lo más propio del profeta. Es lo que lo hace más reconocible. Es lo que está detrás pero también más allá de sus acciones, sus palabras, sus errores, sus limitaciones, sus temores y sus vacilaciones. Es una fe que, sobre todo en los profetas del Antiguo Testamento, es particularmente *confianza* en el ser divino. Una confianza, además, que nace de una certeza tenida en convivencia, dentro de una

cultura en la que los lineamientos formativos del individuo penetran profundamente la mente de las personas.¹³⁹ Intentemos dilucidar quién es profeta o qué es un profeta, y sobre todo, *donde* surge el profeta, cuál es la ocasión de su emergencia.¹⁴⁰

La palabra «Profeta» viene del griego, *profētēs*, que fue la que emplearon los sabios traductores de la *Septuaginta* para verter el término hebreo *nabí*, que proviene de un verbo que enuncia la idea de comunicar, anunciar, informar. Pero el sentido de lo que es un profeta va más allá de lo que solo enuncian las acciones de esos verbos. De hecho, aunque no parece relacionarse etimológicamente, ni en griego ni en latín con nuestro “proferir” y “profesar”, las ideas que traduce son muy afines.¹⁴¹

La profecía se definiría en principio como un don sobrenatural que consiste en conocer por inspiración divina las cosas distantes o futuras. Por ende, también se dirá de ella que es la predicción hecha en virtud de un don sobrenatural. Esto, claro está, una vez que el don que ya está en el sujeto obra por medio de la palabra de dicho sujeto, pues si no se comunican, difícilmente se conocen los pensamientos que se tienen. Difícilmente los conocen los otros, pero inclusive uno mismo gana de esta autoexpresión de lo pensado, y aún más si lo aúna a otros registros fuera de lo oral. En el posterior relato y narración de lo vivido y sentido hay una exteriorización y objetivación que permiten aumentar el trabajo con lo vivido, recibido, con el recuerdo y lo revelado, y finalmente registrado. Fenomenológicamente, el profeta será aquél que, juntando toda esa vivencia anterior descrita, y aunando a ella el peso o impulso de su personalidad, *hable* a su pueblo proféticamente, más allá del *ser* interno que le hace profeta, pues es justamente en esa habla, en esa palabra y acto proféticos dónde se presenta el hecho y la persona del profeta. Quizá si se les hubiese podido preguntar a más de un profeta -¡quizá a todos!- qué cosa es ser profeta, que es lo que ellos eran como profetas, cómo sabían que eran profetas, cómo se definían, no habrían podido decir nada *técnico*, teórico, intelectual acerca de la cuestión. Pero muy probablemente habrían sacado su mejor o más potente voz para decir que *tenían* que decir eso que venían a proclamar. De modo parecido a los vates griegos dominados por su *daimón*, los profetas probablemente se sentían seguros y coherentes en su ser como profetas: sabían que no habrían sido ellos mismos si no hubiesen sido profetas. Sabían, sí, que probablemente no poseyeran todas las calificaciones para ser voceros especiales de algo tan importante como un mensaje divino (Como lo ha recogido la tradición, muchos eran personas simples y comunes, y hasta con defectos e incapacidades, que les habrían hecho hasta inadecuados para esa vocación profética); ellos sabían que no eran hombres perfectos e irreprochables; sabían que no eran especialmente fuertes o de carácter a prueba de vicisitudes; y no sabían si su misión tendría éxito o no.

Todo lo cual era irrelevante: Más allá de ‘éxito’ o ‘fracaso’, les movía una pasión interna. Eso es lo que vale en ellos, lo que les lanza de fondo a su misión, les domina y les convence. Y porque les convence, convence a quienes les oyen, y les siguen, y confían en ellos.

Podría inclusive aducirse que el caso de los profetas es afín al caso de otros grandes maestros espirituales de la humanidad: tales maestros no ejercen tanto la enorme influencia que tienen por lo que dicen o lo que escriben, *sino por lo que son*. El contacto con ellos es para muchas personas lo que el contacto de un fósforo con el costado de la caja de cerillas que lo enciende: esos seres espirituales son “ignitores” de las almas. No todas las personas se “encienden”, evidentemente, pero, para aquellas que son tocadas en lo profundo de su ser en la experiencia de contacto con tales seres, no solo se convierte dicha ocasión en una referencia sino en marca trascendental de sus vidas.

Ya más en el ámbito de lo cognitivo, se dice de la profecía que es una conjetura o juicio que se forma de una cosa por ciertas señales que en ella se observan. En concreto, la profecía hace alusión directa no tanto a la *posesión* del don descrito, sino a su *comunicación*. Y, como se indicaba en nota, ya ciertas voces en nuestra lengua, aunque no se relacionen netamente con el significado de la profecía, sugieren lo que ella implica, como en el caso del término “Proferir”, que es *sacar afuera* lo que se tiene dentro.¹⁴² Profetizar tendría entonces también que ver con pronunciar y decir palabras. Más que *saber* cosas, un profeta va a ser quien *las dice*, las comunica, las pasa a sus semejantes.¹⁴³ Es un vocero *sui generis* de Dios,¹⁴⁴ como se lo ha descrito en párrafo anterior.

Ahora bien, ¿Cómo comunica el profeta su mensaje? Aquí surge otro aspecto de la fenomenología profética, que involucra además hasta cuestiones relacionadas con lo literario. Dado que las presentes páginas son más unas notas o reportes sobre el tema, y no un tratamiento pormenorizado del mismo, no es posible tratar de cada profeta y su caso particular o inclusive, en el caso de uno de ellos, de la variación de su comunicación profética en unas u otras especiales circunstancias, ni sobre los hechos que caracterizan el actuar profético. Pero, en la medida de lo posible intentaré mostrar con algunos ejemplos como se da esta variedad de la percepción sobrenatural y su expresión en algunos profetas.

A este respecto, hay que decir que, así como en filosofía nos topamos con autores que pueden venir de la ciencia, de la poesía, de ejercicios profesionales liberales o simplemente de la experiencia humana, y que son personas con inquietudes, ideas, o preocupaciones filosóficas, mientras que hay otros autores que son “pensadores profesionales”, académicos, formados y dedicados a la filosofía a tiempo completo, *profesores* en el sentido de ser quienes *profesan* esa disciplina, así también algunos profetas

están definidos por su particular vocación como profetas. Entre estos están algunos como Elías, Isaías, Natán, etc. Pero otros profetas son personas cuya misión en la vida tiene una centralidad y característica que no es primeramente la de ser profeta, sino que han seguido otros rumbos vocacionales: patriarcas como Abraham, reyes como David, jueces como Samuel, caudillos legisladores como Moisés, etc. En este sentido, a pesar de la inmensa diferencia entre los personajes que pueblan y protagonizan la Biblia, todos, unos más, otros menos, manifiestan sus capacidades como perceptores sobrenaturales. Y algunos en especial desempeñan esa capacidad como profetas de sus comunidades.

En este sentido, como cada profeta es distinto, la manera en que algunos de ellos reciben su mensaje o dan cuenta de su percepción sobrenatural varía también. Podemos apreciar esto precisamente en la Biblia, que es donde ha quedado este registro o reporte de los principales profetas. Por ejemplo, en la parte de la Biblia correspondiente a los Profetas (llamada en hebreo *Neviim*) el primer libro es el de Isaías. Éste proclama, de un modo algo apriorístico que su percepción sobrenatural es, primeramente, una *visión*: “Visión que Isaías, hijo de Amós, vio acerca de Judá y Jerusalén en los días de Uzziyyah, Yotam, Ahaz y Hizqiyahu, reyes de Judá.”¹⁴⁵ Vemos que de principio, la declaración alude a una percepción visual, pero que, más allá de las imágenes que pudiera haber visto Isaías, puede ser mejor tomado metafóricamente como un *ver* un sentido en los hechos que están sucediendo. Un sentido que no solo explica lo ocurrido, sino que anuncia lo que ocurrirá. En esta misma onda, las imágenes que comunica Isaías son muy visuales y patentes, hasta lo dramático. En cambio, en el libro que sigue a éste, que es el de Jeremías, el comienzo, donde se refiere a la vocación del profeta, alude no a lo visual, sino justamente a la palabra:

“Palabras de Jeremías, hijo de Hilqiyahu, uno de los sacerdotes que habitaban en Anatot, tierra de Benyamín. A él fue dirigida la palabra de Yahvé en los días de Yosiyahu, hijo de Amón, rey de Judá, en el decimotercero año de su reinado, y también después en los días de Yehoyaquim, hijo de Yosiyahu, rey de Judá, hasta el final del año undécimo de Sidqiyahu, hijo de Yosiyahu, rey de Judá; hasta la deportación de Jerusalén en el quinto mes.”¹⁴⁶

Notemos además que en ambos profetas, como en general se observa a lo largo del relato bíblico, la referencia temporal es tratada de manera muy puntual. Ello es porque el proceso histórico tiene un significado como despliegue de la acción divina, y en él la temporalidad se desarrolla como un *plan* al cual corresponden justamente las declaraciones proféticas, que tratan tanto con el pasado como con el presente y el futuro. En este sentido, el profeta es el engarce de lo humano con un sentido sobrenatural de la historia, del cual es él quien nos da atisbos en sus palabras y clamores. Pero no es un sentido abstracto y nebuloso, indefinido o informal, sino que por el contrario quiere ser

formalizado, y por eso da todas las precisiones del momento en que se recibe la percepción sobrenatural, la revelación de Lo Alto.¹⁴⁷ Pero, dicho esto, lo primero a resaltar es que aquí la percepción sobrenatural del profeta Jeremías es auditiva más que visual (lo cual, ciertamente, está más en consonancia con las tradiciones orientales, que privilegian lo auditivo sobre lo visual). En cambio, en Ezequiel, un profeta posterior a ambos mencionados, la percepción es tanto visual¹⁴⁸, como auditiva.¹⁴⁹

En otros profetas, la percepción sobrenatural conlleva otras capacidades especiales. En Daniel, por ejemplo (así como previamente en el patriarca José), se trata de la aptitud para interpretar los sueños, que en este caso se traduce como capacidad para obtener el sentido o mensaje sobrenatural de los hechos descritos en los sueños de un tercero. Es curioso que la mejor interpretación parezca darse siempre a través de la distancia de un tercero.¹⁵⁰ Es además significativo que, en este tipo de perceptores proféticos, como Daniel, la capacidad va acompañada de aptitud intelectual.¹⁵¹ Al mismo tiempo, mientras que en Ezequiel las visiones eran de tal naturaleza que se explicaban a sí mismas como amenazas, en Daniel las imágenes de sus visiones son tan extrañas y complejas, que necesitan justamente un especial esfuerzo interpretativo para penetrar mejor su sentido.

Otros de los libros proféticos están redactados desde la primera persona de la divinidad: en ellos, aparentemente, el profeta se desvanece, se difumina, y solo deja hablar a Dios. Por ejemplo, los breves libros de Oseas y de Yoel comienzan proclamando de una vez: “Palabra de Yahvé dirigida a Oseas”, o “Palabra de Yahvé que fue dirigida a Yoel”. Curiosamente, mientras que el primero conserva la referencia periódico-histórica (“... en los días de Uzziyah, Yoatán, Ahaz y Hizqiyahu, reyes de Judá, y en los días de Yorobam, hijo de Yehoas, rey de Yisrael.”), el segundo omite referencias a un momento histórico específico. Y en contraste con ambos, el libro del profeta Amós comienza con una autorreferencia: “Palabra de Amós, uno de los pastores de Teqoa, de lo que vio sobre Yisrael en los días de Uzziyah, rey de Judá, y en los días de Yorobam, hijo de Yehoas, rey de Yisrael, dos años antes del terremoto.”

Otra característica que luce importante aquí señalar es que el modo de enseñar o transmitir el mensaje de los profetas, aunque varíe en cada uno, como ya se ha dicho, tiene un curioso sesgo literario en este sentido: que invierte y confía más en la metáfora que en el símil o la comparación. Ciertamente, utiliza, y no poco, éstos últimos. Pero es mucho más fuerte y efectivo el mensaje cuando emplea la metáfora directa. Solo daré dos ejemplos de esto que me parecen notables. Uno es el del profeta Natán, uno de los que no tiene libro (lo referido a él se cuenta en otros tres libros: 2º *Samuel*, 1º *Reyes*, y 2º *Crónicas*). Se trata del famoso episodio en que David seduce a Betsabé y como resultado ésta queda embarazada, por lo cual, luego de intentar tapar la falta, David decide hacer

morir al esposo de Betsabé, que es un militar de ejemplar fidelidad a su servicio. Ante este crimen, Dios envía al profeta Natán a hablar al rey:

“Fue a él y le dijo: Había dos hombres en una ciudad uno rico y el otro pobre. Tenía el rico ovejas y bueyes en gran número; el pobre no tenía absolutamente nada, sino una oveja pequeña que había comprado y la había hecho vivir y crecer a una consigo y con sus hijos; de su pedazo de pan comía y bebía de su copa y en su seno se acostaba y le era como una hija. Vino al hombre rico un viajero y no quiso tomar de sus ovejas y bueyes para preparar comida al viajero venido a él y tomó la oveja del hombre pobre y se la preparó al hombre que había venido. Se encendió grandemente la ira de David contra aquél hombre y dijo a Natán: Vive Dios que es reo de muerte el hombre que esto hizo. Pagaré cuatro veces la oveja porque hizo tal cosa y porque no tuvo piedad. Y le contestó Natán a David: Este hombre eres tú.” (*II Samuel, 12, 1-7*)

El otro ejemplo es todavía más rotundo, abrupto. Es del profeta Oseas:

“Dijo Yahvé a Oseas: Ve, toma una mujer proclive a la prostitución e hijos de prostitución, porque el país abandonando a Yahvé no hace sino prostituirse. Fue pues, y tomó por mujer a Gomer, hija de Diblayim, que concibió y le parió un hijo. Llámale Yizreel, le dijo Yahvé, porque dentro de poco le haré pagar a la casa de Yehu las matanzas de Yizreel y pondré fin al reino de la casa de Yisrael. Y aquel día romperé el arco de Yisrael en el valle de Yizreel.

Y concibió ella de nuevo y dio a luz una hija. Llámala Lo-ruhama (no más misericordia), le dijo Yahvé, porque desde ahora no amaré a la casa de Yisrael ni la perdonaré más. Pero amaré a la casa de Judá y los salvaré por Yahvé, su Dios. No los salvaré por el arco ni por la espada, ni por la guerra, ni por los caballos ni por los caballeros.

Destetó a Lo-ruhama, concibió de nuevo y dio a luz un hijo. Llámalo Lo-hammi (no más mi pueblo), dijo Yahvé, pues vosotros no sois mi pueblo ni yo soy el que soy para vosotros.”¹⁵²

¿Qué vemos en ambos ejemplos? El símbolo elevado a acción directa, o el estado de cosas expresado de manera directa, *simbolizado* en la acción del profeta. No le dice Natán a David “Tu eres *como* ese hombre”, sino “Tu eres *ese* hombre”. Es más: ni siquiera llega a declarar el carácter de la acción, sino que el mismo rey, al condenar el hecho del ejemplo, se condena a sí mismo. Es como si le mostrara en un espejo (simbólico) al rey, quién es él. Lo pone ante su realidad mostrándole otra ficticia pero que calza y calca la suya propia. Lo terrible que se ve en el ejemplo, que subleva el ánimo ante la crueldad y la injusticia, se ve súbitamente reflejado o mejor dicho enrostrado al rey mismo: él es el cruel y el injusto. El recurso se basa en la imposibilidad general de mentirse a sí mismo. Natán ayuda a David a no mentirse a sí mismo y enfrentar su terrible verdad.

En el segundo caso, tenemos que ponernos un poco en autos de lo que significaba en el mundo antiguo la relación con las prostitutas, que eran personas bastante al margen

del trato social. De hecho, la relación con ellas sigue siendo algo socialmente traumático, y un hecho emblemático que lo muestra es el de insultar a otro no llamándolo hijo de político o de policía o de recaudador de impuestos, sino de prostituta. Hijo de la mujer que vende y miente el amor, hijo no nacido del amor, del sentimiento, sino de la mentira y la hipocresía y del rebajamiento de una de las emociones más sublimes del hombre, que es la del amor.

¡Y este profeta Oseas es enviado por Dios a casarse con una prostituta y tener “hijos de prostitución”! Es decir, la ignominia más pura.

¿Cuál es el sentido de un acto tan extraño a ojos de la contemporaneidad? Precisamente el de provocar la extrañeza y la sublevación de la sensibilidad de los paisanos de Oseas. Cuando le fueran a cuestionar o afrentar por el hecho que realizó, solo tenía que decirles “No soy peor que ustedes”. Lo que hace Oseas es reflejo de lo que hacía el pueblo a quien le es enviado este crudo mensaje. Todo en ese símbolo expresa el amor herido de Dios. La ira sobrenatural alcanza ribetes del sarcasmo y la mordacidad más duros, como en ese gesto antiguo de, estando en medio de una discusión, pegarse a uno mismo (común en medio oriente), o el gesto de rasgarse la ropa cuando se tiene una gran ira o pesar. Algunos, en su tristeza y amargura, llegan a infligirse heridas para que no disminuyan ambas. Esto se hace públicamente en algunas tradiciones orientales no tan antiguas, tanto musulmanas como cristianas.

Pero, en el caso de Oseas, no había otra forma de sacudir la sensibilidad empantanada de ese pueblo que había perdido el rumbo. Así como en ciertas épocas del arte, que solo el exceso y lo chocante logran abrir nuevas vías para la estética, así también solo ciertas acciones extremas en lo religioso pueden abrir una nueva conciencia, provocar una reacción de *darse cuenta*, de despertar a una nueva perspectiva separada del abotagamiento pasivo de la abulia moral y humana. No tiene sentido ya decirle al pueblo qué debe hacer o qué está mal: *ese momento de lección ya ha pasado*. Ahora, se ha de hacer lo más duro, o lo extremo, o acometer lo extraño, lo inusual, lo excéntrico, lo extravagante, lo absurdo, lo ridículo, lo inesperado, lo insólito, para que la reacción escandalizada se le enrostre a los mismos que se escandalizan y se les diga: “Eres tú quien hace esto.” La situación pasa de un señalamiento anónimo y colectivo a un cuestionamiento directo del individuo: Mírate *a ti mismo* en este espejo. Es un gesto que toma nuestra conciencia de las solapas para sacudirla y ponerla ante la verdad.

Hay que tener en cuenta también el valor que se necesitaba para ser profeta, para permitir que saliera todo el sentimiento de rebeldía de una persona sensible ante una situación injusta, en una época en que era mucho más difícil que ahora la rebelión contra el poder. En una comunidad donde el gobierno se basa en la autoridad o más bien en lo

autoritario, hay que tener mucho cuidado con lo que se dice, y en segundo lugar, todo lo que pueda hacer peligrar la propia condición en la palabra, ya sea por revelar secretos o proclamar verdades peligrosas, o simplemente denunciar, es más callado que proferido. El mundo premoderno es sobre todo un mundo de *silencio*.¹⁵³ No se habla frente a la autoridad, no se habla frente a los padres, frente a los poderosos. Frente a los dioses, poco se habla, aún para aplacarles

El profeta es una excepción a esto. Se expone, habla, y dice lo que tiene que decir. Más allá de que una persona *sienta* que debe decir algo (cuestión que, sobre todo en lo masculino, alude a la circunstancia más subjetiva e incierta), se trataría de que una persona *sabe* que debe decirlo. Esto es, hay un peso en el ánimo de sacar afuera la palabra que se debe decir, hay un impulso de la verdad que se ve y se guarda y pugna por salir y ser declarada. Así como el silencio era una conducta y situación habitual, no era menos corriente que la verdad fuera difícil de ocultar. Los signos corporales y el proceder de la conducta delataban, si no la verdad, sí el hecho de que se la ocultaba, o se ocultaba algo que no se decía aunque fuera pertinente y hasta urgente decirlo. Milenios después algo de este sentimiento, sensibilidad o cúmulo de sensaciones subsisten, pero las capas civilizatorias han sido tan contundentes en el lavado de nuestras conciencias (y nuestros cerebros) que para encontrar este tipo de sinceridad y transparencia hay que ir a regiones alejadas de la civilización, como el yermo, el medio rural o la selva. Ya no se logra averiguar la verdad que nos dice una persona solo mirándola a los ojos, u oyendo el temblor de su voz, sintiendo sus titubeos o vacilaciones. Si una persona sabe mentir puede engañar aún a sagaces, y, a pesar de lo que escribió Oscar Wilde en su admirable ensayo *La decadencia de la mentira*,¹⁵⁴ la civilización ha sido más habilidosa en desarrollar el vicio de mentir que en hacerlo decaer. En el contacto con nuestros semejantes, y en el auge de la comunicación, los hombres hemos aprendido a mentir tan bien, que casi hemos olvidado el sabor de la verdad.¹⁵⁵ Más bien luce sorprendente que aún una mayoría no solo confíe en que existe la verdad, sino que halle una esperanza en su búsqueda y su cuidado.

Volviendo al tema, la palabra profética en la Biblia es como ese anunciar de la sinceridad, la franqueza, que a veces también se oculta o se revela en signos contradictorios. Los profetas, a pesar de lo distinto que son unos de otros, tienen como característica común que su objetivo y sentido como profetas es el de hablar, decir lo que hay que decir, lo que debe ser dicho, con valor, y aún con riesgo de su condición y sus vidas. Ahora bien, de dónde les venga esa palabra que profieren o de dónde les venga la autoridad para decirla y proclamarla, es cosa que ya cae dentro del mismo problema del origen del profetismo. Porque en ellos surge y se da lo sobrenatural como una fuerza, no solo para disponer de contenidos que van a ser revelados, sino además, con

frecuencia, con la gracia del valor, el coraje, para decir tales cosas. Valor y coraje que, desde luego, dependen en parte de la fe que tengan los profetas en sí mismos, en su misión y en su don. Más de una vez en la Biblia aparece el caso de profetas que no deseaban ejercer su misión, y eran comprensibles sus aprehensiones al respecto.

En este sentido, la fuerza que posee un profeta para decir la palabra, lo que tiene que decir, le vendría de lo sobrenatural, de una manera análoga o no tan distinta al menos de la que plantea Platón en su *Ión*. Un *espíritu* o *daimón* estaría en él, pero no poseyéndole como en el poeta, porque éste puede decir ‘no’ a esa impetración o impulso interno, y puede “bloquear” el mensaje y la pulsión, más que el profeta. Y además puede cambiar, traducir, refundir o variar cosas en eso que recibe. El mensaje profético es más taxativo: hay que revelar lo que llegó como llegó y sin demora. Hay entonces otra situación moral en el profeta, y de hecho, habría un problema moral. Porque si es verdad que la religiosidad y la fe se pueden plantear como una invitación o una inducción a creer y dar asentimiento a algo, aquí ya se trata de algo más comprometido, más concreto. La fuerza sobrenatural que adviene al profeta le pide, le ordena, que *haga* algo. No simplemente que crea, sino que realice una acción muy concreta: “Di, pues, a los hijos de Israel: Yo Yahvé, Yo os libraré...”¹⁵⁶, o “Ve a hablar al Faraón, rey de Egipto, para que deje salir a los hijos de Israel de su tierra.”¹⁵⁷

El carácter de tal acción aquí descrita someramente, en el profetismo hebreo (que guarda afinidad con el profetismo islámico), parece aludir menos a un énfasis sobre la verdad de un ámbito sobrenatural. El llamado de los profetas, a lo largo de las Sagradas Escrituras, es menos para pedir que se crea en algo, y más para pedir *que se actúe* de cierta manera. Ciertamente, la manera de actuar que se pide está relacionada con lo religioso, pero tiene que ver más con la instancia *moral* y aún con lo *vivencial*: cuando muchos de los profetas del antiguo Israel le reprochan al pueblo que está adulterando la fe, y mezclando su creencia con el culto a dioses extranjeros y la idolatría, el llamado es para que la vida hebrea gire en torno a la vocación de Israel de quedarse en lo escueto y la sencillez del único Dios suficiente. Que así como es coherente el asentimiento a la idea de ese monoteísmo absoluto, sea coherente la conducta y nada ocupe el lugar de ese Dios como divinidad en la vida de la persona.¹⁵⁸ En este sentido, el profetismo hebreo es distinto a otras apelaciones religiosas antiguas. Puede observarse también una cercana aproximación al profetismo persa de Zoroastro o Zaratustra (*Zartushti*), cuyo mensaje es aún más moral, en cuanto que establece el valor positivo de la *pureza*, significada por la luz y, más concreta y sensiblemente, por el fuego. Pero en el profetismo hebreo, ese mensaje de los profetas se va a delinear como una *Ley*, un mandato, una petición, una obligación, una exhortación. No creo que sea apropiado decir que los profetas *invitan* ni mucho menos ‘inducen’ al pueblo a ciertas conductas y sentimientos, sino que más bien

ordenan y mandan al pueblo. Dicen lo que hay que hacer, y el pueblo les sigue si les ha de seguir.

Hay, desde luego, ciertos aspectos retóricos en esto, pues como se ha dicho antes no siempre Dios escogía las personas que parecerían más idóneas para ser profetas. Del mayor profeta hebreo, Moisés, que dictó la *Torá* (el Pentateuco), la tradición hebrea recoge que era irascible y tartamudo, o sea, poco adecuado para ser elocuente. Demóstenes, el mayor orador de Grecia, también fue tartamudo, pero lo superó, dicese, intentando hablar con la boca llena de piedrecitas. Pero Moisés no superó la tartamudez, sino que tuvo que emplear un portavoz, que fue primeramente Aarón, cosa que también recoge la Biblia.¹⁵⁹

La consideración de un caso tan emblemático como el de Moisés, que sin embargo no habría poseído justamente lo que se supone es lo fundamental de un profeta: tener una voz clara y capaz para proclamar el mensaje de una divinidad, puede hacernos pensar que, justamente, la cuestión de la profecía como percepción sobrenatural no se supedita a una mera destreza comunicativa. El profeta, como *intermediario* entre la divinidad y los hombres, es primeramente quien ha tenido una experiencia personal con esa trascendencia, esa divinidad. Es, además, visto psicológicamente, alguien que tiene la aptitud de carácter o personalidad para acometer una *acción* como la profética (a pesar de sus defectos o resistencias). Pero antes de pasar adelante, hablemos un poco de esta experiencia particular del profeta recién mencionada.

¿De qué se trata esa experiencia del profeta con lo divino? Evidentemente, y así se nos plantea desde los lineamientos doctrinales religiosos, el profeta recibe un mensaje, una revelación de lo trascendente, enviada por Dios. Pero, para quienes prefieren suspender juicio o descreer o prescindir del testimonio de fe, no es suficiente esta supuesta misión profética recibida por tal individuo. Y sin embargo, ahí se presenta el profeta, un ser humano, que *dice* y sostiene, que ha recibido ese mensaje. Algunos podrán dudar del mensaje, pero nadie dudará de la presencia de aquél a quien tienen frente a sí: una persona de carne y hueso, con una voz proclamando su palabra, su rendición de lo que trae. Todavía un escéptico podría aducir que se trata de un loco o un impostor. Pero el tiempo pone a prueba tales sospechas. Un loco puede impactar y asombrar en un primer momento, un impostor podrá superar todavía la sorpresa de un primer momento y tener en vilo la atención y hasta el seguimiento de muchas personas, con base en lo que dice y hace, por un transcurso mucho mayor. Pero, como se decía antes, está la cuestión del tiempo, la persistencia, la constancia, la cotidiana y continua prueba: así como llega un momento que la locura no puede fingir más coherencia o incoherencia calculada (porque la locura, cuando actúa en el mundo racional común, siendo como es inconsistente, eventualmente se traiciona a sí misma), así llega un momento en que el

más fino impostor —que puede suponerse debe poseer una calidad de actor excelente— no puede continuar con la farsa o la actuación. Llega un momento en que, un simulador único en un contexto total en que ejerce su representación, no puede encontrar asidero a su simulación.¹⁶⁰ La ilusión se deshace, a menos que el impostor haga precisamente aquello que lógicamente no puede hacer: pasar desapercibido, desvanecerse en el anonimato, desaparecer en la sociedad como un sujeto más, irrelevante, sin relieve, sin nada especial, *perderse* en la masa. Mas, ¿Cómo puede hacer esto un profeta? Está claro que todo el plan de la simulación, en caso de serlo, cae en una contradicción insostenible (porque, en el caso del profeta, éste ha comenzado justamente por declararse una persona especial, distinta). De modo que, sin ir a dilucidar aquí con reflexiones lo que solo puede ser sostenido con la fe, concluyamos este punto diciendo que el verdadero profeta cree en sí mismo como profeta, cosa en la cual pueden convenir tanto el creyente religioso como el increyente.

Esta suerte de creencia en sí mismo del profeta no es una mera confianza en sí mismo ni mucho menos una voluntad de ser profeta, pues es célebre el caso de profetas renuentes a su misión, y que al final se sometieron a la misma, como el caso de personas que tienen una división en su personalidad, y una parte de ella admite unas afirmaciones y desea seguirlas, pero otra parte de ella rechaza tales afirmaciones y no desea seguirlas.¹⁶¹

Así pues, el profeta recibe de Dios la misión de comunicar lo que Dios le ha revelado. El término “revelación” aquí es curiosamente significativo. Pareciera que estuviese planteado con relación al mismo que el transcurso de los hechos está *dado* en cierta forma, la cual habitualmente no percibimos o apenas percibimos. Es decir, vivimos en el día a día, el pasado se nos escapa continuamente: en la tarde de hoy sabemos lo que hicimos en la mañana, y el día de mañana sabemos lo que hicimos el día anterior, pero lo de anteayer se hará más borroso, y dentro de una semana habremos perdido en la memoria mucha de la información de ese día, solo quedando fragmentos, que difícilmente resistirán el recuerdo hasta el mes siguiente, y mucho menos hasta el año siguiente. De modo que el pasado se nos deshace en la misma memoria que lo quiere mantener.¹⁶² Y en cuanto a lo que avizoramos del porvenir, es aún todavía más oscuro lo que se puede tener en la mente, en cuanto que será, en casi todos los casos, apenas una imaginación o unas expectativas, nada más. Es como si ambas cosas estuviesen cubiertas por una oscuridad o un velo: el pasado que se va difuminando y perdiendo en el recuerdo, y el futuro, que ni siquiera podemos “ver” en ningún lugar, pues no es aún ni siquiera recuerdo. Pero he aquí que la divinidad levantara el “velo” sobre ambas cosas, conectando además la relación entre lo sucedido con lo que está sucediendo y lo que sucederá, a modo de un sueño, pues ocurre que en los sueños los acontecimientos soñados son símbolos de realidades pasadas, presentes y futuras.¹⁶³ En algún momento,

lanzando la “mirada” de la mente sobre lo soñado, podremos hacer lo que queremos: ver la *estructura* o “plan” de los extraños hechos soñados, la cual nos da una idea de orden, coherencia, *logos*, es decir, cierta “lógica” de los hechos oníricos, que se hace proyectar como un esquema o un dibujo sobre el plan de los hechos reales para intentar interpretarlos y sacar un sentido de ellos que no está directa y diáfananamente expresado en los mismos, aunque los sueños permitan abrir ese sentido.

Pero, en la revelación profética, no se trata ya de ver símbolos de realidades, o de tener acceso a ideas como las dadas en el sueño, sino que se recibe la imagen de una realidad tal como es, es decir, la visión (o audición) de una cosa más concreta, una realidad más directa, más pertinente, con detalles más puntuales. La revelación sería justamente una *develación*, un quitar el velo a las relaciones o la consistencia del tiempo, y por eso en ellas se ve el sentido de lo pasado, lo presente y lo futuro. Aún si ello se refiere solo a hechos específicos, es sumamente impresionante, y es por ello que esta capacidad de la visión profética, de desvelar el sentido del tiempo (sobre todo en la parte que avizora el futuro) es la más típica de su condición, tanto en la Biblia como en las otras tradiciones del cercano oriente, incluyendo el caso de los griegos.

El profeta entonces se convierte, en intermediario entre los seres humanos y Dios,¹⁶⁴ trayendo la revelación de Dios a los hombres, pero también presentando a Dios lo que los hombres desean y lo que son sus problemas y necesidades, como se ve en el caso de Moisés. Posee un ‘carisma’ de interpretar la historia precisamente desde la perspectiva de Dios, y ese carisma es la profecía. Si cree en su misión porque está poseído de su identidad con ella, el profeta lanza su mensaje. El pueblo lo oye, y según la ocasión y las condiciones, lo sigue. Parece una cuestión muy simple y de hecho puede ocurrir rápidamente ese seguimiento, en cuestión de días u horas, al menos de un gran número de personas, pero en realidad ha ocurrido algo muy complejo: una persona convencida, y en una actitud absolutamente sincera, “lanzando todo por la borda”, ha proclamado algo a un colectivo, y éste, convencido por la honestidad y segura firmeza de esa persona, decide seguirla.

Comparar el mecanismo de ese seguimiento con lo que hace un vendedor avezado no luce justo, porque el profeta, desde un comienzo, pone las cartas sobre la mesa (todo el sentido de su misión se basa justamente en esa franqueza): ahí, en su mensaje que lanza a la gente, se está decidiendo no solo una cuestión incidental, o meramente un hecho de una historia, sino algo que tiene que ver con un destino en grande, así como con el destino personal de cada uno de quienes le oyen. No es una invitación gratuita a un seguimiento *simpático*,¹⁶⁵ sino que es una exhortación a la salvación responsable también: no queda indemne el que rechaza el mensaje (situación análoga a la ocurrida con el arca de Noé). Es un mensaje *para salvarse*. La cuestión es aceptar la posibilidad de

perderse, cuando nada parece anunciarla, y confiar en la ayuda que se le ofrece, aunque nada parece garantizarla absolutamente.

Esta cuestión no es siempre tan óptica: no es como anunciar que viene un desastre y que, cuando llega, nos felicitamos porque *nos salvamos* del mismo. No, aquí la salvación puede implicar algo más profundo: sin que sucedan catástrofes o invasiones o desastres cósmicos, la salvación también entraña salir a flote *como personas* de una situación moralmente comprometida. Y todos sabemos —sobre todo si las hemos vivido— que esas situaciones son, en lo personal, mucho más determinantes e importantes en la vida que pasar por un trance como estar en un terremoto o una ruina. Es claro que estas otras experiencias pueden ser terribles y fatales, pero, si no morimos en ellas o si no quedamos muy mal, las superamos. Mas las situaciones de conflicto moral y existencial no son tan fáciles de superar como desastres accidentales o naturales como los mencionados, y podemos quedar marcados por tales situaciones mucho más que por esas otras circunstancias.¹⁶⁶

Así pues, volviendo al caso del seguimiento al profeta, digamos que las personas del pueblo le oyen, oyen su mensaje, y si reaccionan como el común de la raza humana, seguirán al profeta, al menos un número de ellas.¹⁶⁷ Curiosamente, si bien como antes se ha dicho algunos profetas pueden ser reacios en su corazón y su mente a cumplir la misión que han recibido, el que sean elegidos para esa misión tiene mucho que ver justamente con su carácter y su voluntad. No porque se hubiesen resistido ciertos hombres a ser profetas eso significa que sean inaptos para serlo. A veces una voluntad rebelde tiene en sí la más adecuada condición para ser la mejor voluntad que se necesita.

Luego, no es tanto por dones intelectuales, ni de linaje, ni de posición económica o política por lo que fueron elegidos los profetas, sino por una cualidad que, si bien manifiesta una voluntad fuerte, indócil, también muestra paradójicamente que esa es la mejor disposición, por su avenencia a oír y seguir la voz, interior y exterior, que les encarga esa misión.

Asimismo, mientras en otras tradiciones, el ser humano está más inerte frente a lo sobrenatural, en los hebreos y la tradición judía subsiguiente se notará no solo una mayor ‘confianza’ con lo sobrenatural, sino una especie de familiaridad con la “mecánica” de lo sobrenatural: modos de apelar a lo sobrenatural, “traerlo” o infundirlo, en actos y momentos especiales, de manera *funcional*, con un propósito que, a veces, va más allá de lo sobrenatural. Esta última afirmación nos muestra una de las características principales —quizá la más importante— de lo sobrenatural en la tradición judía: no se le reconoce tanto como un valor *en sí*, sino que tiene una finalidad más allá de eso mismo. No funda, o no es fundante, sino coadyuvante de la acción profética y divina. Vemos entonces que

ya en el judaísmo empieza a aminorarse la relevancia de lo sobrenatural, relativizando su valor o su efectividad, y *poniendo lo sobrenatural al servicio de otras realidades*.¹⁶⁸

En este sentido, como lo comenta un estudioso, la redención del pueblo hebreo en Egipto no habría sido posible sino por la firmeza interior puesta en efecto por cada uno de los del pueblo hebreo en ese esfuerzo, y particularmente por su *abnegada entrega* (*mesirut néfesh*).¹⁶⁹ Ambas cualidades lograron la liberación o redención, en cuanto que ese propósito origina “revelaciones Divinas del orden de lo *sobrenatural*”. Para que tales revelaciones sobrenaturales se materialicen, “también los judíos debían exhibir una firmeza interior *sobrenatural*, o sea, estar dispuestos a algo “anormal” en su condición de esclavos, entregarse a la Voluntad de Di-s sin temor a sus amos, los egipcios.” Tal actitud, dirigida desde lo terreno a lo *sobrenatural*, está conectada con lo *sobrenatural* divino, y por ello *provocó y produjo* la redención (*Celestial*).¹⁷⁰ Y por cierto que un proceso parecido con respecto al *mesirut nefesh* habría sucedido en el caso de Matatías y sus hijos, los Hasmoneos, apodados “Macabeos” (“Martillos”). De modo que también los seres humanos pueden, de alguna manera, operacionalizar esa acción sobrenatural de Dios, acogerla y reconducirla para que dé los resultados que Dios desea.

Así pues, tanto en el protagonismo de la figura del profeta, como en la misma acción cotidiana e histórica del colectivo, el pueblo hebreo se desarrolló en un plano natural y a la vez, sobrenatural, pues está inserto en un mundo con sus leyes naturales, pero simultáneamente, su misma existencia es un milagro sobrenatural. Esta visión de la existencia proporcionada por el judaísmo prepara ya en cierto modo y en buena medida, las visiones cristiana e islámica que vendrían siglos más tarde, las cuales, en mayor o menor grado, tomaron elementos y aportes de esta compleja y profunda religión judía que les precedió y les acompañó, conviviendo con ambas religiones, el cristianismo y el islam, a veces armoniosamente, a veces dolorosamente, a lo largo de la historia.

La percepción sobrenatural entre los antiguos griegos

“¡Oh Olimpia! madre de los combates de brillantes coronas, reina de verdad, donde los adivinos interrogan al dios de chispeante rayo y leen en las entrañas de las víctimas abrasadas si escucha los votos de los héroes deseosos de conquistar la palma del valor y la tranquila alegría que sigue a los trabajos.

El éxito recompensa las preces de los hombres piadosos.”

Pindaro: *Olimpica octava*.¹⁷¹

Como en los casos de tratamientos anteriores sobre este tema en otras culturas, es bueno acotar aquí diciendo que las siguientes páginas no pretenden agotar la cuestión mencionada en este subtítulo. Sin embargo, no puede menos que decirse que el caso de

los antiguos griegos es bien especial con respecto al tópico aquí tratado. Lo es en muchos sentidos, y expondré a continuación algunos de ellos que pienso son suficientes para una particular consideración.

El primer sentido está en el hecho mismo de lo problemáticos que son los mitos griegos. ¿Qué sería lo ‘problemático’ aquí aludido? Ello se referiría a que, si bien un mito en sí no tiene por qué ser consistente ni mucho menos formal, pudiendo a veces contradecir los sentidos más claros de la realidad en sus imágenes y ficciones, en el caso de los mitos griegos, esta inconsistencia es, si no mayor, al menos más evidente, pues asigna desarrollos y finales “alternos” a varios relatos. Así, por ejemplo, la raíz de una tragedia, en un caso es la ocurrencia de una muerte comprensible pero injusta o que está contra algún *ethos* sagrado (como en el caso de un crimen contra la propia familia o la patria). Pero, en otro mito o tragedia ulterior relacionada con la mencionada vemos que el protagonista que antes había muerto o desaparecido, vuelve a entrar en escena para participar en un desarrollo posterior de la trama del mito original.¹⁷²

¿Cuáles serían las razones de tal tipo de inconsistencias en el mito? (tenido aquí como ideación humana en sí, pues los mitos griegos no son los únicos que presentan casos así). Una razón que aventuro hipotéticamente, para el caso especial de los griegos, es que la civilización helénica no nació en una sola región común y continua, sino en una geografía llena de accidentes que separaban drásticamente las poblaciones (sobre todo en las islas) y por ende hizo surgir diferentes costumbres, acentos y dialectos. La cultura griega se afectó de esa dispersión, y los mitos se reelaboraron en varias y a veces distintas ‘versiones’, que no siempre eran consistentes o congruentes unas con otras, ni se veía necesario que lo fueran. De este modo, un territorio contaba una historia mítica de una manera y otro territorio de otra manera, añadiendo variantes a la versión anterior o quitándole partes o importancia a lo que en otros lugares se enfatizaba más.¹⁷³

Este hecho, si bien coadyuvó a la creatividad de los distintos pueblos que hicieron vida histórica en la antigua Grecia, debilitó a mi juicio el nacimiento de un contenido religioso consistente entre los griegos, y por ende afectó el desarrollo de la conciencia religiosa en ellos. Es importante tener en cuenta esto a la hora de considerar por qué en Grecia se pensaron otros modos de discurrir y explicar el origen y consistencia del mundo que fueron diferentes de los relatos míticos y religiosos. Y mientras en algunas latitudes diferentes, como en Mesopotamia y Egipto, se desarrollaron formas religiosas de manera sistémica, en Grecia no hubo algo así o a un grado parecido, sino que ese sesgo sistémico quedó a cargo de un pensamiento alternativo al mito, que sería la tradición del pensamiento filosófico.

Un segundo sentido de por qué lo mítico en los griegos tiene para nosotros particular importancia sería el siguiente: la misma dispersión geográfica de la cual se ha hablado, que hizo a la civilización griega bastante desunida o desintegrada, también motivó, debido a las condiciones poco generosas en recursos, que ella fuera lo bastante activa como para valorar el trabajo y la actividad productiva, en la cual el comercio ocupaba un lugar preeminente, solo superado en esto por otro pueblo mediterráneo aún más comerciante, que fueron los fenicios. Lo importante del comercio, como se ha dicho muchas veces, es el intercambio de ideas que propicia, y sobre todo, la flexibilidad de la comprensión que otorga a quienes son diestros en él, y la mayoría de los griegos, aun si no eran comerciantes, sabían regatear y negociaban duramente (y aún son en gran parte así). Pero lo que para mí hace especial el caso griego es que esa habilidad para la comunicación y la comprensión que ejercían en el lenguaje, la emplearan o aplicaran para dar explicaciones alternas a los temas y problemas de los mitos. Estas explicaciones alternas podían ser poéticas o teatrales (como en el caso de las tragedias), pero —y esto es lo importante aquí— también generaron un ejercicio de razonamiento, de *regateo de la mente con los hechos*, de dar cuenta del mundo, utilizando solo la habilidad de pensar y hablar; es decir, un ejercicio que lleva a la mente a dar una explicación, añadidura, resolución o derivaciones a lo mítico, desde otras costas más allá de un mero sentido común, o de un deleite literario, o de una lección moral o de la gozosa revivificación de una tradición: intenta dar cuenta de aquello que narra o muestra lo mítico desde un modo más cercano y maleable de entender la realidad, usando solo la pura mente y sus instrumentos: las palabras y la razón.

Y este segundo sentido lleva todavía a otro tercero: la habilidad o capacidad de dar cuenta de las cosas y el mundo con el lenguaje y la razón no quedó en un mero ejercicio de destreza espontáneo, sino que pasó a formalizarse de manera más precisa en lo que justamente hace unos párrafos referimos como pensamiento filosófico o simplemente, *filosofía*: Un ejercicio que intenta, entre otras cosas, establecer, determinar, fijar, acordar y delimitar el cómo y el por qué de las cosas. E intenta hacerlo de manera rigurosa, que dé satisfacción a la mente, porque ésta ve de modo diáfano algo comprensible, inteligible, en ideas que, formuladas en una estructura, hilvanadas en un discurso, *aclaran* y diluyen el problema puesto a su dilucidación, que puede ser un problema sobre el mundo y las cosas o aún sobre el sentido de ambos.

Es claro que en los presocráticos este ejercicio está aún en sus comienzos, pero ya en los últimos de ellos se puede hablar de un *método*, más o menos solapado o implícito, de inquirir e investigar sobre las cosas (por ejemplo, en el poema de Parménides). Luego vendría el método dialéctico, puesto en acción presuntamente por Sócrates, y puesto luego en admirables palabras y textos por su discípulo Platón. Pero es con Aristóteles

que el método vendría a formalizarse de una manera tal, que quedó como ejemplo para la posteridad, en la cual los filósofos se han expresado más al modo aristotélico, en el sentido de escribir *tratados, reflexiones y estudios monográficos*, que en elaborar poemas o diálogos.¹⁷⁴

Por eso, este tercer sentido de la reflexión griega que se hace filosófica tiene para nosotros aquí particular importancia al ser aplicada con respecto a lo sobrenatural o lo oculto, porque habría llevado a que ella, esa reflexión, viniera a ser *formalizada* en estudios teóricos. No muchos, ciertamente, pero sí los suficientes como para convertir al caso griego, también en esto, en una excepción de los demás pueblos antiguos. El pensador que aquí como en otras cuestiones se detuvo a considerar esto desde un pensamiento disciplinado, fue Aristóteles. Más adelante daré cuenta de sus ideas al respecto. Pero antes de tratar sobre el pensamiento de Aristóteles, me referiré a ciertos elementos básicos de la cultura griega que se relacionan directamente con la percepción sobrenatural, en sus casos o aspectos más emblemáticos relacionados.

En este sentido, quiero destacar aquí una curiosa confluencia de dos grupos de fenómenos paralelos, y que inclusive ostentan cierto parecido, y que se relacionan con la percepción sobrenatural. Es verdad que, posiblemente, ambos grupos también ocurran en otras culturas, y aún en algunas de las culturas antes examinadas en el presente estudio, pero en la Grecia antigua se dan de manera más detallada y elaborada, y además, en uno de ellos contamos con la reflexión de uno de los pensadores de la filosofía griega: Platón. Estos dos grupos de fenómenos son, primero, el de las revelaciones sobrenaturales hechas a personas que espontáneamente se prestaban, por su ‘sensibilidad’, a dicha revelación; el segundo grupo al que aludiré es el de los fenómenos de la creación poética. Cronológicamente, las revelaciones sobrenaturales, que dieron pie a los oráculos, y que estuvieron relacionadas con los famosos “misterios” griegos, que tanta celebridad cobraron en la antigüedad, habrían sido anteriores a los segundos fenómenos de la creación poética, al menos en cuanto ser ella entendida como medio de transmisión de un contenido.¹⁷⁵

Según esto dicho entonces, parecería que la creación poética de los grandes autores de la Grecia antigua sería posterior cronológicamente a la elaboración de contenidos *formales* con respecto a ritos, mitos, protocolos y la ‘teología’ conectados a una esperada comunicación y recepción con *el otro mundo* (= lo sobrenatural), y ello, porque de suyo, ese tipo de contenidos, siendo de carácter *oculto*, siempre ha querido permanecer en lo íntimo, lejos de una publicidad o familiaridad que, como señala un dicho, engendra desprecio o al menos desmedro. En realidad, no hay hasta donde sabemos, una claridad sobre cuál de estos grupos de fenómenos fue primero, porque las noticias que se tienen no impiden creer que haya habido hechos anteriores que den preminencia a uno u otro

grupo, pero comenzaré por esa parte más oscura, menos pública, y más extraña, que es la de los misterios y oráculos, porque, en la inquietud del hombre, ella ha sido anterior a muchas otras creaciones de la cultura espiritual, como la poesía, la literatura, el canto, la medicina, la aplicación de justicia, etc., cosas todas éstas que en su origen no estaban tan desconectadas unas de otras, sino que confluían como diversos momentos operativos con respecto a un hecho.¹⁷⁶

Así pues, refirámonos a los ‘misterios’ griegos, punto que alude directamente al propósito de intercambio con fuerzas ocultas y sobrenaturales.

La palabra ‘misterio’ fue además la que dio origen a la palabra ‘místico’, y ambas palabras provienen de la voz griega *mystai*, que alude a la persona que realiza las actividades relacionadas con ciertos cultos y devociones especiales, menos públicas y más excepcionales, circunscritas a un grupo de personas que deseaban profundizar en el tratamiento con lo religioso. La voz *mystai*, a su vez, procede del verbo *myo*, *myein*, que significa ocultar, cerrar, y sobre todo, ‘cerrar los ojos’, y eso aporta varios puntos de reflexión e imaginación sobre qué es el misterio y qué es lo místico.

Se ha aludido a ese “cerrar los ojos” a veces de una manera peyorativa, y especialmente con respecto a lo religioso, porque sugeriría que en ese ámbito se quieren cerrar los ojos a la realidad, y se induce a la persona que en él se adentra a que crea y visualice un mundo ideal, un mundo de fantasía, un mundo imaginario, sin afincarse en lo que nos muestran los hechos y lo que está presente a nuestros sentidos. Consistiría esa actitud entonces precisamente en cerrar los sentidos a lo exterior y quedarse en el mundo de la propia mente, con lo que uno va allí pergeñando e ideando, que a veces no tiene conexión con lo real, y a veces es un conjunto de cosas fatuas, infundadas, un mundo lleno de fantasmas de la imaginación. Todo ello nos llevaría a concebir tal modo de imaginar, “cerrando los ojos”, como una suerte de alienación, casi criminal, y ciertamente engañadora, y hasta malintencionada.

Estas acusaciones no estarían del todo fuera de lugar, pues el origen de la palabra y el verbo mismo que dio origen a la palabra —‘cerrar los ojos’— parecerían justificar ese sentido, pero hay muchas otras cosas que se pueden decir al respecto. Y aquí cabría preguntar algo con relación a una fenomenología de lo místico: ¿*Dónde* aparece este hecho particular que es tratado en el *misterio*? Es, ciertamente, un hecho religioso, entendido este término aquí como adjetivo referido a una conexión o reconexión con lo divino, con fuerzas sobrenaturales, con lo trascendente.

Ahora bien, una de muchas diferencias que podrían señalarse al hablar de ‘hecho religioso’ y ‘experiencia religiosa’, es que el primero connota la idea de una postura “desde afuera” con respecto a algo que sucede, como sería la postura de un espectador.

Un hecho *se ve*, o se contempla o se observa. En cambio, una experiencia *se tiene*; yo no observo mis experiencias, sino que, para bien o para mal, *las vivo*. No soy un sujeto que puede extraerse o separarse de ellas para verlas con distancia, sino que estoy directamente involucrado en su realización, soy como el lugar en que ellas ocurren. Las experiencias que tenemos son todas como parte de una continua experiencia con el mundo. Esta experiencia con el mundo puede darse de muchas maneras. Una de ellas, muy fundamental, es la experiencia de estar despiertos y (dicho sea de paso) siendo adultos, pues cuando pensamos en un ser humano ‘normal’, no pensamos en un niño o un ancianito disminuido sino en una persona con todas las capacidades de un adulto. Así pues, imaginemos un ser humano adulto, que está despierto, y que está abierto al mundo, viendo las cosas. Y las cosas, de alguna manera, le interpelan: lo que ve, lo que siente, los aromas, los ruidos y sonidos,... todo eso le accede y provoca en él reacciones. Son estímulos que provocan respuestas. ¿Qué pasa cuando alguno de los sentidos queda, por así decirlo, de lado, inactivo o secundario, soslayado por los otros, “cerrado” ante los otros, como por ejemplo, cuando no vemos nada si hay oscuridad o no oímos nada si hay silencio? Oído y vista son los sentidos que más predominan; el tacto quizá vendría en tercer lugar.¹⁷⁷ Sin entrar en la eterna y aparentemente aún discutida cuestión de cuál es el sentido principal, vamos a quedarnos con el que Aristóteles consideraba el más privilegiado y tenido por la generalidad de la raza humana como el más importante, que es la vista, habida cuenta además, que es el sentido que está directamente vinculado con esta cuestión del misterio y lo místico.

Como ya fue dicho, cuando estamos en una situación normal de conocimiento, estamos con los sentidos abiertos y la vista disponible a todo lo cercano. Esto es tan así que la visión es el sentido más metafóricamente asociado con el conocimiento, aunque cuesta en principio verlo así. Pero surge como evidente en multitud de ocasiones, como cuando entendemos algo y nos parece natural decir: “yo lo *veo* así”, y cuando no lo entendemos, decimos cosas como “No *veo* cómo pueda ser de ese modo”, etc., tomando el *ver* como un modo de llamar al comprender.

Pero, por otro lado, ¿Qué pasa entonces cuando estamos en la oscuridad? Sobre todo cuando es una oscuridad *inesperada*, resultado de una situación inhabitual.¹⁷⁸ Sucede entonces que “No vemos nada”. Es el momento en que *no* surgen las preguntas abocadas al conocimiento. Surgen otro tipo de preguntas, más existenciales, más emocionales, más relacionadas con la experiencia concreta del instante vivido. Preguntas ligadas a lo práctico y la urgencia: “¿Qué pasa?”, “¿Por qué no hay luz?”, “¿Por qué *se fue* la luz?” “¿Por qué no puedo ver?”, etc., y que no son preguntas precisamente reflexivas.

Pero nótese aquí que la situación descrita no surge porque nosotros *hayamos cerrado los ojos*. La oscuridad se nos impuso de manera intempestiva. De modo que aquí aún no

se da ese *cerrar los ojos* del misterio y lo místico, porque lo que se oculta no es algo específico, sino *todo* lo concreto sensorial. Se nota que asumimos la luz como lo natural, y nos incomoda que falte. No va a ser ese espacio entonces, el de la pura oscuridad, allí donde surgirán las preguntas sobre el conocimiento. Sin embargo, este tipo de preguntas, paradójicamente, tampoco surgen así inmediata o espontáneamente cuando existe la claridad y la luz. En el mundo del día, continuamente iluminado, no estamos constantemente preguntándonos acerca del conocimiento de las cosas. Más bien es en ese lugar mayoritario de la luz en el cual se esconde la pregunta que quiere conocer sobre las cosas y el mundo: es tan evidente que las cosas *están allí*, en el ente que son y que vemos, que no nos preguntamos qué son¹⁷⁹. Más se soslaya o se escamotea allí entonces la cuestión, la inquietud, el enigma de lo que es la realidad o lo que ella significa. Luego, si no es ese el lugar de tratamiento de la pregunta, parecería lo indicado que debiéramos regresar a la ausencia de luz, ya que en la luz no encontramos lo que buscamos. Pero ya dijimos antes que la oscuridad tampoco “alumbrar” en esto. Luego, si ni en la luz ni en la oscuridad encontramos lo que buscamos ¿Qué lugar nos queda?

Hay un lugar entre la luz y la tiniebla, que no contiene del todo ésta sin aquella, ni del todo aquella sin esta, un espacio de gradaciones y claroscuros, un ámbito de indefinición, pero donde se muestra el objeto que está en su indefinición. Es la zona de la penumbra. Una zona como la que se da en las horas o momentos del crepúsculo y la aurora. El crepúsculo es la hora, natural y necesaria, de la ida de la luz que en el día nos ha alumbrado, y en cambio la aurora es la hora también no menos natural y necesaria, en que la luz vuelve a venir e iluminar todo. En tales breves momentos, tanto del atardecer como del amanecer, es cuando podemos ver más claro no solo con respecto a las cosas que nos rodean, sino con respecto a nosotros mismos; por eso son momentos de claridad tan especial: la luz no domina del todo, ni tampoco la oscuridad. Son lugares hechos de claroscuros, y más valiosos en cuanto que duran muy poco.¹⁸⁰ Lo que los caracteriza es la penumbra. Y es cuando nos hallamos en ésta, que *entrecerramos* los ojos. Nótese que no he dicho “cerrar” los ojos, sino entrecerrarlos: ni cerrarlos del todo, ni dejarlos abiertos. Y esta condición es propia y adecuada para la zona misma de la que hablamos, que de por sí tampoco es ni una cosa ni la otra (ni luz ni oscuridad). *Y para ver mejor en ese lugar hay que cerrar un poco los ojos*, entrecerrarlos, para ver con más nitidez, precisión, exactitud, acierto.

Esto es la mística: una visión entrecerrada. No es un abrir de ojos ni un cerrar de ojos, sino un entrecerrar de ellos. Es un entrecerrar los ojos para ver mejor, y que ve mejor. Y lo que desea ver la visión mística es justamente lo que se le entrega allí como misterio, que es una cosa mixta: hecha de un saber incompleto, algo que se comprende, pero no del todo. Mejor dicho: es una experiencia de *estar allí*, en ese lugar de la penumbra

y la ‘media’ comprensión, pero en el cual *se vive* el contacto con algo que nos trasciende. Es una entrega “a medias” la que se nos da allí, pero —y esto creo que es lo importante aquí— es una entrega *suficiente*. Una entrega que basta para construir con ella las cosas que sostienen el nexo religioso, los contenidos de ideas, formas, gestos, símbolos, imágenes o palabras, que traducen y transmiten lo que nos aproxima a aquello que está *más allá* de la experiencia presente y nos vincula con algo más grande, más absoluto, más imperecedero, más poderoso, que nuestras propias existencias y aún la del mundo. Puede muy bien dudarse lo acabado de decir, pero también se puede expresar de otra manera, un tanto indirecta, pero quizá más segura e indiscutible: esta experiencia que nos aproxima a los elementos de lo religioso, precisamente porque nos mueve hacia esos elementos, sería trascendente hacia ellos, y aún si no nos pone en contacto con cosas distintas de la experiencia presente, nos hace patente la presencia de nuestra conciencia como creyente y confiadora en esos elementos que ahora se le presentan cercanos. Lo que ocurre en esa experiencia es, sobre todo, una entrega que, si sucede como se espera, nos llena y nos convence, porque nos saca de la zona de la mera creencia como situación mental en unos supuestos o ideas sobre algo, y nos coloca en la zona de la experiencia, de lo vivido con respecto a algo. Es entonces nuestra vinculación con la trascendencia lo que se nos da en ese ver entrecerrado del misterio.

En ese lugar de la penumbra sí puede haber entonces esa mayor interpelación y quizá aún más profunda. Es el lugar en que surgen preguntas cuya contestación, de ser posible, es más larga o ponderada. ¿Por qué ese espacio tendría que ver con el *conocimiento*, entendido aquí ahora como un *tener en mano* el entendimiento de algo de manera suficiente? Porque en ese espacio de penumbra vemos o imaginamos figuras, formas, cosas difuminadas, imprecisas, que en seguida nos evocan ideas o figuras relacionadas con cosas que ya conocemos. Aunque esa relación pueda ser débil, y mucho, y no termine de conectar la idea que se nos da con la idea que tenemos antes en mente, algo se nos da, que nos permite seguir adelante en el camino de la interpelación y la interpretación.

Se dan también en ese espacio relaciones entre cosas, relaciones a veces nuevas, que no eran o no se hacían evidentes en el ambiente de la visión normal, ni menos en el de la pura oscuridad. Se nos dan en esa experiencia otras conexiones y nexos entre figuras y sonidos con ideas y sentimientos. Descubrimos en esa penumbra, penumbra del ambiente no menos que del entendimiento, otro modo de relacionar realidades. En la penumbra común, no la mística, no se nos da algo completo, sino esquemático, como una silueta o una sombra (que es lo propio de la penumbra). Vemos, por ejemplo, una figura, y nos entra la duda: “¿Es fulano?”, “¿No es fulano?”, vemos un objeto y no lo podemos identificar bien o *reconocer*, etc. Porque no vemos las cosas *bien*, claramente,

sino en penumbra. Por ende, no se sabe bien lo que hay, y eso nos azora, porque, como dice Aristóteles, lo que más deseamos los hombres es saber, no quedarnos en medias tintas. Entonces, en la penumbra, luchamos por saber (una lucha que no tendría sentido en la luz, y no podría ni empezar a plantearse en la oscuridad cerrada) y en ese lugar utilizamos y con fuerza todos los argumentos y recursos que tiene la mente para poder entender el mundo que le rodea, en la penumbra. Y resalto de nuevo una de las cosas más curiosas de esa penumbra: en ella entrecerramos los ojos para ver mejor, con más agudeza, con más tino.¹⁸¹ En ese entrecerrar los ojos que no se da en la oscuridad ni en la luz, se nos da una promesa y una esperanza. En ese medio-ver se nos entrega la exhortación a que nos esforcemos por *ver más* y *ver mejor*. Porque, fuera de lo natural, que quedaría como lo dado a medias, o dado hasta un “medio camino”, lo demás depende de nuestro esfuerzo y voluntad, si queremos perseverar en ello, que suele ser difícil, porque el alma se anima ante lo que cree posible y presente, no ante lo que se ve lejano e inaccesible.

Es entonces esa penumbra de la que se habla un medio-cerrar los ojos ante una media luz. Ese sería uno de los sentidos no solo del misterio en sí, sino de la mística misma: una aproximación mejor a lo que es el misterio, y éste, una aportación o entrega, contenido, o reporte, de algo que está más allá de nuestra percepción directa y sensitiva. Es decir, en un sentido, se alcanza algo que tiene que ver con esa percepción, y en otro sentido se capta algo que no tiene que ver con ella, pero que puede estar asociado indirectamente también a ideas de la experiencia. Es, además, una contención de los sentidos, que habitualmente están volcados *hacia afuera*. Pero ahora, en la penumbra, estando semi-obstaculizado ese volcarse hacia afuera, se está pendiente también de las aprehensiones internas. No estoy necesaria o únicamente diciendo con esto que lo que se capta en este segundo sentido y que no está directamente relacionado con lo sensitivo presente sean ideas fantasmales o ‘espirituales’: pueden ser cosas ideales, pero en un sentido inmanente, como referidas a conceptos, relaciones, y abstracciones, que tienen que ver con la realidad o aún con cosas que no están en la realidad, pero la mente las combina más allá de lo que le muestra la experiencia, de modo parecido a como lo hace la imaginación, y de ese modo añade algo que no está en lo sensitivo.

Pero también queda abierta la otra posibilidad, como la han comprendido las diversas tradiciones religiosas, politeístas o monoteístas, de que lo recibido en ese lugar del misterio sean informaciones, contenidos, ideas o figuraciones sensibles, aportadas desde *lo oculto*, recibidas de Lo Alto, del plano espiritual. Es decir, una percepción de lo sobrenatural. Ya en otro lugar de este estudio he dicho que, independientemente de si esta percepción de lo sobrenatural viene en sí de esa proveniencia o viene de una parte del yo como un “subconsciente”, o algo así, en todo caso es algo que se percibe como

adicional a lo sensible. No como mera producción o efecto de lo sensible, sino como algo que añade un contenido a la experiencia sensible. Queda a la conciencia y la fe de cada quien considerar si lo añadido adviene de una revelación sobrenatural, o es resultado de la voluntad y un modo particular de la razón sobre lo natural (Mas es precisamente con la incidencia de tales hechos en la vida, y en la misma construcción de la vida en el tiempo, que se define la personalidad religiosa: no tanto por un acto de un momento o un lugar específico, pues la conciencia religiosa nace de algo *vivido*, ocurrido a lo largo de una existencia, y no de una mera experiencia de un momento o un día). Lo importante, para el relato de tales experiencias, al menos como aquí las estoy planteando, es que eso que se da en ellas no estaba antes.

¿Cómo se relaciona lo que hasta aquí en esta parte he escrito con el tema específico del desarrollo entre los antiguos griegos de las nociones relativas a una percepción de lo sobrenatural? Primero digamos que el pasado es una de las cosas más difíciles de comprender, tanto a nivel personal como a nivel de un colectivo y más aún de una cultura, sobre todo si no es la propia cultura y nos separan siglos o aún milenios de ese pasado, amén de idiomas y costumbres. Esa aproximación no se puede hacer sin la imaginación. Todo lo que nos aporte medios para tal acercamiento, así sean imperfectos (y es casi imposible que no lo sean), es una ayuda. Así pues, para tal *comprensión* (que es más que un simple o hasta ilusorio “conocimiento”), es necesaria la imaginación. Pero una imaginación más cuidadosa y rigurosamente empleada de que ordinario. Que aplique todo lo que tenga a su alcance para lograr la recomposición, de medios, de lugares, de aspectos, y que nos permita realizar en la mente la figura cercana de lo que pudo haber sido una situación del pasado, para traerla así a nuestro presente.¹⁸² Por eso me he referido a las raíces y asociaciones etimológicas con respecto al misterio y al misticismo, porque en la Grecia antigua lo misterioso constituyó, de una manera en cierto modo paralela a la de la religión tradicional, una mayor profundización del espíritu religioso, justamente en su vertiente más mística, es decir, que intenta una mayor aproximación hacia la fuente y origen del sentimiento religioso como tal. Y si bien eso se conecta con aspectos muy específicos y particulares de lo religioso, no dejan de relacionarse con muchas otras facetas de la existencia común como aquellas que antes se han descrito.

Como ya se dijo, quienes participaban de tales misterios se llamaban *mystai*, *mystés*, que significa “iniciado en los misterios”, pero también había la *mýstis*, la iniciadora o maestra, que guiaba a los neófitos, los “recién plantados”, o recién convertidos al misterio. Solo los iniciados eran admitidos en los misterios, pero cualquier griego, inclusive los esclavos, podía ser iniciado.¹⁸³ ¿Y qué eran tales misterios en sí? Eran formas de culto diferentes a las públicas. Para empezar, estaban afectadas del secreto. Mientras que el culto público se hacía en el día, *a la luz*, y convocaba a la generalidad de las

personas de la comunidad, el culto de los misterios o culto místico convocaba solo a algunas personas: los iniciantes y los iniciados. Además, los convocaba de noche, en la media luz del templo. A veces los actos de culto duraban gran parte de la noche. Los iniciantes eran quienes guiaban a los que iban a iniciarse en los misterios, y eran personas que, o habían obtenido información sobre lo oculto o sobrenatural, o la habían adquirido de una manera espontánea o innata debido a capacidades o sensibilidades en ellos mismos. Algunas de esas capacidades o habilidades se podían estimular con medios externos o artificiales, como veremos. Lo que tales personas sabían se relacionaba a mi juicio, y sobre todo al principio de esas prácticas, con la vida de ultratumba. Ciertamente, es uno de los ámbitos sobre el que más desean conocer los seres humanos, porque si hay algo que luce, *prima facie*, increíble o inadmisible, para la generalidad de los humanos, es que se pueda perder la vida y borrar todo lo que uno ha sido, dándolo por absolutamente terminado y final. Esto se debe a la desconexión sensible entre la vida del espíritu (entendida aquí como la vida de la mente, la actividad mental) y la vida sensible, de nuestro cuerpo entre los cuerpos y en el mundo. No puedo examinar aquí exhaustivamente este interesante tema, pero creo que con un ejemplo, traído de la literatura, se podrá entender esto mejor.

En su obra *El médico de Córdoba*, Gilbert Le Porrier narra el periplo del joven Maimónides, cuando, después que salió de Córdoba con sus familiares, huyendo de la intolerancia de los fanáticos almohades,¹⁸⁴ estuvo años errando por varias ciudades del litoral y el interior de Noráfrica. En una de esas idas, bordeando la costa en barco, tras sufrir mal tiempo en el mar, tuvieron que atracar:

“La tempestad duró todo el día y parte de la noche. A la mañana siguiente fue preciso hacer escala en un puerto para reparar. Bajé a tierra en busca de una fuente. Al inclinarme sobre el agua clara un extraño reflejo vino a mi encuentro: el rostro de un hombre sin edad, de rasgos fuertemente marcados, que descubría una mirada distante y dura. Con la palma de la mano hice estallar la imagen. Demasiado tarde: acababa de revelarme que aquel día cumplía treinta años.”¹⁸⁵

Maimónides, protagonista de la historia, no había visto su rostro en años: había perdido la noción, o mejor dicho, la sensación imaginada de identificar su rostro consigo mismo. Algo que es tan elemental y claro para todos, que más bien cuesta comprender que no sea así. Pero sucede precisamente porque la mente sigue un viaje personal distinto al del cuerpo, y termina por distanciarse de él u *olvidarlo*, aunque las relaciones entre ambos, ya bastante misteriosas, son inextricablemente patentes. Es por esa razón que cuando vemos a personas después de décadas, una de las impresiones más comunes que tenemos es la de pensar “¡Cómo ha envejecido!” o “No le han caído tan duros los años”, sin parar mientes en que nosotros mismos hemos sufrido esa prueba de la edad que

puede también sorprender a quienes nos vuelvan a ver tras mucho tiempo, aunque no nos sea tan patente eso a nosotros como a ellos. Por ello, en cada uno de los seres humanos hay esa llamada o tendencia de la mente a hacerse independiente, en el mundo que ella maneja y tiene en su reino, del cuerpo en el cual reside, como residen los programas operativos dentro de los circuitos y unidades de una computadora. Sin embargo, una vez que el cuerpo muere, no sabemos dar cuenta de la mente o el alma que también estaba en él siendo principio de vida e inteligencia.

Lo inexplicable que es esa situación al ser humano reclamó desde los tiempos más antiguos la necesidad de dar cuenta de qué pasaba con la mente, la parte del pensamiento, en donde se sufría, se gozaba, se lloraba o se amaba: ¿Qué sucedía con todo eso que éramos, pensábamos y sentíamos tras el gran tránsito al más allá? Sabiamente, la mayoría de las creencias y religiones lo explicaron mítica o teóricamente, o pospusieron el tema o lo escamotearon de una u otra manera. Pero una cosa era eludir o no tejer una explicación más o menos formal o plausible sobre el asunto, y otra más grave pasar por encima del mismo obviándolo, de modo que, en la vida material y práctica, aunque no hubiese ninguna teorización sobre el destino humano tras la muerte, todas las civilizaciones conocidas desarrollaron rituales fúnebres para entregar el ser de los muertos a un porvenir final que, inescrutable y desconocido, fuese sin embargo prometedor.¹⁸⁶

En Grecia también los *misterios*, entendidos aquí ya como eventos celebrados entre varios participantes, empezaron especulando, entre otras cosas, sobre el destino tras la muerte, el tipo de temas que vendría eventualmente a asociarse al misterio en su dimensión *sagrada* (= los *sagrados misterios*), y que designa un área de fenómenos sobrenaturales asociados con una divinidad o una ideología religiosa.¹⁸⁷

Quizá los dos misterios más importantes eran los de Eléusis y los misterios órficos.¹⁸⁸ ¿Qué se hacía en tales misterios, en las ceremonias en que se celebraban? Probablemente se seguía un ritual, un protocolo de acciones detalladas durante el espacio de tiempo dedicado a esa actividad, pero también se recibían o se elaboraban contenidos, ideas, doctrinas relacionadas con las cuestiones ocultas: aquellas que no estaban tratadas, o discutidas en los ritos más convencionales.¹⁸⁹ Pero además, lo que se trataba, hablaba o discutía en tales misterios no se compartía con los que estaban fuera de ellos (los “profanos”, los que quedaban *fuera* del lugar o ante el lugar de tales manifestaciones, pues a ellos no se mostraba o no aparecía lo sagrado, quizá ni como sensibilidad). Parece que lo que en esas reuniones se trataba eran especulaciones más allá de lo relatado en el culto ordinario o el mito al alcance de la gente común. Se las concebía, además, como accesos o aproximaciones (no quiero llamarlas ‘conocimientos’, pues dudo que sea el término apropiado para lo dado en esa experiencia) que eran inalcanzables por los

medios corrientes, y además, quizá por eso, se las consideraba información valiosa. Por esas razones, y quizá para evitar las críticas o rechazos de las masas menos cultivadas, se mantenían ese conjunto de nociones y doctrinas que eran voceadas en tales reuniones como algo secreto.

Mas no por lo acabado de decir se debe entender al culto místico como en rivalidad o competencia con la religión pública. Antes bien, era como un complemento de la misma. Pero mientras que la religión pública o civil exigía de cada ciudadano su participación en sus ceremonias, dicha participación no era exigida en los cultos místicos. Y aunque se seguía en estos de ritos y ceremonias una observancia paralela a los de la religión civil, con sacrificios, comidas rituales, purificaciones, etc., tales cuestiones se trataban en el ámbito místico de manera más detallada, elaborada, y cuidadosa, y según los diferentes “niveles” de quienes accedían a tales misterios.¹⁹⁰

El primer nivel era el básico de los adeptos que se iniciaban en los misterios. Ya dentro de los misterios, estaban estas diferencias: los ‘neófitos’ o iniciados (llamados así porque tenían que pasar una “iniciación” o proceso de incorporación formal y ritual en el grupo), cuya admisión en el misterio era complicada, pero no tanto, porque de alguna manera los reclutados o solicitantes lograban entrar en el grupo, pues tampoco podía ser el culto místico tan exigente o esotérico que se quedara sin participantes. Luego de este nivel inaugural venían varios niveles de iniciación más complicados, parecidos a los grados escolares. Tales niveles representarían diversas etapas de acceso: desde lo más simple a lo más complejo o ‘misterioso’ (se podía ser adepto iniciado en los misterios sin dejar de seguir la religión pública y aún adhiriéndose a alguna escuela filosófica). Importante en esto es que las doctrinas que acompañaban los pasos de un grado a otro de iniciación participaban del misterio en la medida que la explicación del mismo era de carácter sobrenatural. Es decir, no se podía explicar aduciendo relaciones de carácter empírico con una realidad dada y socialmente compartida, sino obteniendo conclusiones a partir de especulaciones, deducciones e inducciones, todas plausiblemente razonables, sobre un hecho, inquietud o idea. Es así como creo que puede comprenderse imaginativamente el origen formal de estos misterios. El contenido de lo tratado e intuido en el tema del misterio específico era, ciertamente, ‘compartido’ entre los participantes del mismo.¹⁹¹

La asociación con el tema de la muerte y la ultratumba venía dada por el sentido del mito, al menos en el caso de los misterios más relacionados con la percepción de lo sobrenatural, como los de Eléusis (en la península de Ática, cerca de Atenas), dedicados a la diosa Deméter. El mito contaba que a Deméter, diosa patrona de la agricultura (su nombre puede significar alternativamente, “madre de la tierra”, *Dea mater*, o “madre del trigo”), le fue raptada su hija Perséfone (habida de su relación con Zeus). Deméter la

buscó por toda la tierra, inconsolable como tantas madres que sufren el secuestro de sus hijos. Su dolor fue tanto, que dejó de favorecer la fertilidad de la tierra y ésta se volvió estéril, con lo cual los hombres conocieron un hambre como nunca había acaecido en el mundo. Perséfone había sido raptada por Hades, dios del país de los muertos. En sus viajes por la tierra, Deméter vino a Eléusis en forma de mujer anciana, y allí fue bien recibida por el rey Celeo y su esposa la reina Metaneira, quienes le encargaron la crianza de su hijo Demofón (o Triptolemo, según otra versión del mito). Allí, queriendo compensar la hospitalidad recibida, quiso darle la inmortalidad al niño de los reyes, para lo cual lo ponía en el fuego para purificarlo, consumiendo su parte mortal, mientras hacía los ritos necesarios para quitarle su mortalidad. Pero mientras hacía eso, fue interrumpida por el rey y la reina que, naturalmente, quedaron espantados viendo a su hijo en el fuego. Deméter explicó lo que estaba haciendo y reveló que era una diosa. Al mismo tiempo, ordenó que de allí en adelante se instituyera el rito que ella había iniciado allí, que fueron desde entonces conocidos como los ritos eleusinos o misterios de Eléusis.¹⁹² Por lo dicho pues, alcanzamos a conjeturar que unos de los aspectos más relevantes de los misterios eleusinos era el referido al tema de la obtención de la inmortalidad. Al mismo tiempo, Deméter envió al niño resucitado a que fuera por todos los pueblos enseñando el arte de la agricultura. Eventualmente, se llegó a un arreglo con Hades para que permitiera a Perséfone vivir un tiempo del año fuera del reino de los muertos con su madre Deméter. Los meses que vivía fuera del averno la tierra florecía y daba frutos, y los meses que volvía al averno, las hojas y árboles se secaban y el invierno caía sobre la tierra.¹⁹³

Como se ve, el mito presenta al menos dos relaciones no solo con la muerte sino con el mundo de los muertos: el hecho de que Perséfone hubiese sido raptada por el dios de los muertos, y que su regreso anual donde su madre se tradujera por la renovación de la vida en la naturaleza; pero además, estaba el hecho de que el rito místico, iniciado por la misma diosa con el hijo de los reyes de Eléusis, se refiriera a alcanzar la inmortalidad (o sea, la superación de nuestra condición mortal). Otra relación con el mundo tras la muerte podría ser inducida del hecho de que el misterio se celebrara de noche, entendiendo que la mañana era la juventud de la vida, la tarde, su madurez, y el anochecer, la vejez, tras la cual venía la muerte. Además, y quizá por todo lo dicho, buena parte de las doctrinas religiosas contenidas en esos misterios se referían a la vida de ultratumba y el descenso al Hades. Los misterios eleusinos culminaban en un rito llevado a cabo en una sala oscurecida, donde a los adoradores les eran mostradas visiones en ráfagas de luz. No se conoce la naturaleza de estas visiones, pero se piensa que eran sobre escenas mitológicas con relación a la doctrina de la vida después de la muerte, o quizá visiones de personas muertas (familiares, amigos...) y residentes en el *más allá*.

Los otros misterios importantes mencionados eran los órficos, relacionados como su nombre indica, con Orfeo, legendario poeta pre-homérico (y por ende, aquí ya se conectaría la constitución de estos misterios con el tema poético planteado en páginas anteriores como fuente del pensamiento sobre las percepciones sobrenaturales en la antigua Grecia). A su vez, las doctrinas órficas se derivan de los poemas sagrados, y ellas querían explicar la mezcla de bien y mal en la naturaleza humana por medio del mito de Dionisio Zagreo. Este mito relataba que Zagreo, hijo de Zeus y su hija Perséfone (¡Otra vez Perséfone!)¹⁹⁴ fue destruido y devorado por los titanes -“Zagreo” significa “destruido”- a instigación de la celosa diosa Hera, esposa de Zeus. Pero Atenea salvó el corazón de Zagreo y se lo llevó a Zeus, quien se lo tragó y luego fue y fulminó a los titanes con su rayo. De las cenizas de los titanes salió la raza de los hombres, y por eso la raza humana tiene algo de naturaleza divina. Más tarde, Zeus tuvo relaciones con Semele, que quedó embarazada de él, y Hera, al enterarse, engañó a la chica diciéndole que hiciera que su amante divino se presentara en toda su grandeza. Zeus, a su pesar, hizo lo que la chica le pedía, y naturalmente, ésta quedó fulminada y carbonizada ante el brillo del dios. Pero Zeus rescató el niño no nacido, aún indemne, y lo introdujo en su muslo, y el alma de Zagreo entró en ese niño, que después nació de Zeus, y fue Dionisos.¹⁹⁵

Muchos detalles interesantes tiene este mito de Dionisio Zagreo recién resumido. Por un lado, difería de la religión griega primitiva al hacer de la culpa y el castigo del individuo el centro de su doctrina. Asimismo, enseñaba la doctrina de la transmigración de las almas e inculcaba la pureza ritual y moral como medio para permitir al alma liberarse para ir a la vida de los bienaventurados. En este mito, el Hades no es simplemente un lugar para los muertos, sino que es concebido como el infierno al que somos más familiares, con lugares de retribución y castigo para los perversos. El ascetismo de los órficos era muy elevado, y se asemejaba al de los pitagóricos, con cuyas doctrinas tenían también mucho en común. Puede evidenciarse que en estos misterios de Dionisio Zagreo, se prefiguraban cuestiones que más tarde advendrían en el imaginario y la cultura de occidente; cuestiones que, aunque venidas del cercano oriente, habían tenido en este mito una cierta anticipación que no deja de ser interesante desde una perspectiva metafísica del desarrollo cultural en el cual las etapas que se suceden en este suponen un ascenso en las ideas y creencias de la humanidad. Pero aún sin admitir dicha perspectiva metafísica, la cual tampoco es necesaria para esta valoración, es de reconocer que en el mito dionisiaco descrito ya preexistían nociones y narrativas que siglos después serían incorporadas al desarrollo de occidente y conformarían elementos importantes de su cultura.

Aunque el culto de los misterios órficos decayó un tanto después del siglo VI a. C., Píndaro y Platón estuvieron atraídos por su doctrina. Ciertamente, en los himnos órficos que han podido llegar hasta nosotros se detectan varios elementos característicos y comunes en este trato con lo sobrenatural. Uno que merece notarse, precisamente por su afinidad con el concepto de *sobrenatural* como lo va a expresar más tarde Ibn Jaldún en particular, y la cultura islámica en general, es el de lo sobrenatural entendido como lo *no-visto* o “lo no-visible” (o aún “lo invisible”, aunque esta última denominación adolecería de cierta ambigüedad). De hecho, en los himnos órficos revisados para esta parte¹⁹⁶ en no menos de siete veces se refiere allí a “lo no-visible” (The *unseen*) o lo invisible, aludiendo en todos esos casos a lo misterioso, que procede y está asociado a una de las fuentes y formas de lo sagrado, que sería la esfera de lo sobrenatural.

Pero luce curioso que al revisar esos himnos, al menos en la experiencia de la presente investigación, se nota cómo la religión mística, que parecería estar llamada a tomar un camino paralelo y hasta superior o elevado frente al camino de la religión ordinaria, tanto en sus concepciones como en sus ritos, expresa sin embargo anhelos muy comunes y sencillos de parte de esa comunidad de iniciados. De ochenta y seis himnos examinados, unos treinta y dos expresan deseos o anhelos de que los dioses protejan y ayuden en diversas maneras concretas a los *iniciados*. Y se trata de ayudas no especiales o elevadas, sino referidas a necesidades corrientes de personas comunes.

Sin embargo, en fragmentos o trozos diversos a lo largo de esos himnos órficos se nos despliega un modo de aproximarse a las divinidades, que se va separando un tanto del modo común de la religión más pública. En esas plegarias, al formular solicitudes a los dioses, a la vez se van soltando pedazos de historia o episodios o pequeñas explicaciones que dan cuenta de por qué esos dioses pueden ayudar, y como otras veces han intervenido para actuar del modo que se pide en el himno.

En los nombres que se van tejiendo con hechos y deseos, de himno en himno, hay no solo el simbolismo de una virtud personificada, sino además la construcción de una verdad en la cual las ideas y principios se desempeñan como actores en un relato. Por ejemplo, el himno 79 está dedicado a Temis, “titánide” o semidiosa¹⁹⁷, “hija del ilustre Urano y de Gea; joven doncella de suave tez como capullo de rosa”. Más importante aún es que ella personifica a la justicia y a la “ley de la naturaleza”. Pero luego, el himno nos habla elocuentemente de su rol en el orden de la existencia:

“[Temis] fue la primera que enseñó a los mortales el oráculo sagrado, sirviendo a los dioses con el anuncio de sus oráculos en el santuario de Delfos, en el suelo pitio, donde reinaba Pitón. También enseñó al soberano Apolo el sentido de la justicia, pues tú, que te mueves en la noche, en tu espléndida belleza, con la reverencia y el honor que todos te tributan, *fuiste la primera que descubriste los sagrados misterios a los mortales, lanzando los gritos*

rituales a tu soberano en las noches de delirios báquicos. Porque de ti provienen los honores de los bienaventurados y los sagrados misterios.”¹⁹⁸

Como muestra el trozo, habría sido esta primera figura mítica divina la iniciadora e inculcadora del oráculo. Pero lo más curioso es la manera espontánea, impulsiva, vehemente, arrebatada, ardorosa, apasionada, *entusiasta*, exaltada, en que se manifiesta el inicio y “la puesta en funcionamiento” de los misterios, por medio o en medio de “gritos rituales”, una subversión al orden, solemnidad y silencio que parecen o han parecido lo propio de lo religioso. Más adelante en los himnos se aprecia que esa formalidad, seriedad y medida, que en los últimos siglos hemos identificado usualmente con lo religioso, en realidad constituyen una formación muy posterior. Lo religioso antiguo, inclusive en el culto de Apolo tanto como en el de Dionisos, y en el de otros dioses, estaba expresado en estas manifestaciones emocionales, con gritos, agitaciones y rasgos paroxísticos, cosas todas que, lejos de impedir u obstaculizar lo religioso o lo sagrado, lo procuraban o le hacían un espacio para su irrupción más libre y poderosa.

Esta emotividad o conmoción religiosa, no está reñida con las pasiones asociadas a la más elemental y básica sensualidad, como puede ser, por ejemplo, la de gozar de bañarse en el mar como hoy lo hacen millones de personas que viajan a las playas en búsqueda de tal placer. Vemos como en el himno XXIV, dedicado a las nereidas (como unas ninfas del mar) se las describe como

“... cincuenta doncellas arrebatadas por el delirio divino entre las olas, que os alegráis siguiendo tras el carro de los Tritones, con los seres de forma animal, cuyos cuerpos nutre el mar y con otros que habitan las profundidades, aguas de Tritón. Vuestra mansión es el agua, y saltáis dando vueltas entre las olas; delfines que vagáis por las aguas, entre el estruendo del mar, con vuestro azulado brillo. Os pido que enviéis una gran dicha a vuestros iniciados, porque *fuisteis vosotras las primeras que proclamasteis el solemne ritual del piadoso Baco y de la sagrada Perséfone, juntamente con mi madre Calcíope y el soberano Apolo.*”¹⁹⁹

En medio del relato de las expansiones y alegrías de esos seres, vemos como se nos dan noticias del desarrollo del culto religioso, no simplemente en una versión sencilla o elemental, sino en su vertiente y ejecución más profunda y mística. Porque lo místico, en estos himnos, está asociado al sentimiento, no apartado de él. Más que un *freno*, lo que parece plantearse en estas acciones religiosas es, si no un *desenfreno*, sí una mayor liberación del cauce de lo personal, lo sentimental y lo pasional. Se advierte una mayor autenticidad en esta sincera entrega de la persona a sus impulsos, y a su motu proprio. Está allí presente la idea de que el dios, sea cual sea: Apolo, Dionisos, Hermes, Zeus, Afrodita, actúa también infundiendo la palabra y las acciones del devoto que sinceramente se entrega y abre su espíritu y corazón al encuentro con lo divino.

Es una entrega que debe ser generosa, porque va hasta el exceso, el olvido de sí, el frenesí. Es un lanzarse a la pasión de la presencia del dios en uno, a ser habitado por las potencias sobrenaturales, más allá de todo cuidado humano. Mucho de ello hoy nos puede sonar no solo impío sino hasta irracional, como cuando nos habla de los curetes, “Guardias de armas provistos y caudillos de brillante fama, acompañantes de la madre que se apasiona por el monte; iniciadores de los ritos orgiásticos.”²⁰⁰

Inclusive en uno de los himnos deja ver cómo se establece u ocurre la inmersión en el saber religioso. Es el himno XLI, donde se nos dice: “...Soberana Antea, diosa madre gloriosa de los dioses inmortales y de los humanos mortales, que en una ocasión, *cuando efectuabas las indagaciones, en medio del dolor que te hacía ir errante por todas partes, pusiste fin al ayuno en el valle de Eleusis; y fuiste al Hades a por la admirable Perséfone...*” Estas líneas nos muestran una muy escueta metodología para introducirse en la religiosidad. Antea, nos es descrita como una figura divina de suma importancia.²⁰¹ Quizá fuera una figuración de Deméter, u otro nombre con que se la denomina. Si se trata de Deméter, como parece ser, fue ciertamente un rasgo de sumo ingenio asimilar la desesperación y angustia de una madre por saber el paradero de su hija perdida, con el ansia del alma por *saber* acerca de la divinidad.²⁰² Volvemos a una idea planteada anteriormente, y recurrente en el misticismo de toda época: el impulso religioso más poderoso es el amor al dios. El alma que ama al dios y anhela estar cerca de él, indaga, investiga, piensa, reflexiona, constantemente sobre el ser divino, sobre su naturaleza, sobre cómo puede unirse a él, como puede amarlo mejor, cuál es su voluntad, qué le complace más, etc. Fruto de todo ese esfuerzo de la mente es la ciencia religiosa, es decir, el conjunto ordenado de conocimientos con respecto a nuestra relación y reconexión con lo divino.

Asimismo, es patente, si no en todos los himnos, en la mayoría de ellos, que uno de los temas centrales de los mismos es la muerte: su venida, el mundo que existe tras ella, la bienandanza tras la muerte, la posibilidad de destinos mejores en la muerte y tras ella, etc. La muerte se presenta como el gran misterio (porque es tan inexorable que no se sabe adónde “nos lleva”, no está claro qué significa para las esperanzas humanas, que ante ella se quedan en esperanzas meramente —o suficientemente— espirituales). Es significativo lo que dice uno de los últimos himnos, el LXXXV, cuya dedicación reza *Al sueño*:

“Sueño, soberano de todos los bienaventurados, de los humanos mortales y de todos los seres vivos que nutre la ancha tierra. Porque tú solo eres el único que a todos dominas y a todos visitas, al sujetar los cuerpos con grilletes sin forjar. Eliminador de las preocupaciones, porque posees el dulce descanso de las fatigas y procuras el sagrado alivio de toda aflicción; *salvas las almas al imponerles la reflexión de la muerte*, dado que eres hermano del Olvido y de la Muerte. Mas, ea, bienaventurado, te suplico que vengas con

un humor dulce y *salves amablemente a tus iniciados* con vistas al desempeño de sus funciones al servicio de los dioses.”²⁰³

El señalamiento que he resaltado confirma lo que se ha dicho en páginas anteriores sobre la centralidad de la meditación de la muerte como uno de los temas nucleares de estos misterios. Pero el énfasis es aquí más notable, porque no se trata de un tema sugerido o inducido, sino, como se contiene en la versión, es algo *impuesto*, pero no como una orden de sufrir un acto o la muerte misma, sino la imposición, grave pero humana, de *reflexionar* sobre la muerte. Esta reflexión es la que salva al hombre, porque le hace enfrentarse a su ser destino finito, algo que no es presente ni se da aún, pero es innegable realidad eventual. Heidegger volverá a reafirmar esta importancia de reconocer la finitud que nos es dada abrupta y duramente en la presencia incompleta de la muerte: seremos más auténticos cuanto más podamos mirar y tomar en consideración esa eventualidad, sin esconderla o escabullirla en la cotidianidad que nos distrae con sus solicitudes y preocupaciones. Ahí descubrimos cómo esta religiosidad órfica prepara o indica el camino o uno de los caminos principales de la meditación filosófica griega (que también llegaría a definirse ya en esa antigüedad como meditación sobre la muerte), y vemos como contiene en ella temas esenciales de lo humano, que aún hoy nos reclaman atención y consideración.

En cierto modo, la muerte, en los himnos órficos, es, si no el más fuerte, sí uno de los principales motores de los misterios que celebran esos himnos. *Y también, con la excusa de la realización de acciones con respecto a la muerte se da entrada y fuerza al tema de la relación con las divinidades y lo sobrenatural como una posibilidad humana razonable.*

Asociados a misterios como los conmemorados por los órficos estaba otra forma de acceso a lo sobrenatural (también mencionada en los himnos órficos). Una forma más directa y explícita y más relacionada con el tema de esta tesis, y notable por tratarse no tanto de una comunicación dirigida a los dioses, sino al revés: de una comunicación e información dirigida por los dioses a nosotros. Esa forma directa era el oráculo.

El mecanismo del oráculo, como todo lo relacionado con lo sobrenatural, plantea un problema no tanto relacionado con la existencia de lo sobrenatural, sino con el aparente dilema de su contacto con lo natural. La palabra con que era conocido el ejercicio oracular en la antigua Grecia era *manteion*, que se relaciona con el sufijo *mancia* en nuestra lengua, que se aplica a todo lo relacionado con adivinación o práctica de predecir (como en *cartomancia* o *quiromancia*). La misma adivinación, como su nombre lo induce, se refería a obtener de *lo divino*, la información propia de esa fuente,²⁰⁴ que, entre otras cosas, se caracteriza por aportar lo que es oculto, entendiendo además este carácter oculto como pudiendo significar lo secreto, desconocido por los hombres, con respecto

a algo, o lo porvenir, que está en un tiempo que aún no llega, y del cual se obtiene noticia anticipada.²⁰⁵

En Grecia había varios oráculos importantes, como el del templo de Zeus en Dodona (Épiro), el oráculo de Cumas, y el Oráculo de Apolo en Delfos. Me referiré a este último, por ser tan famoso en la historia y la literatura griega.

El oráculo se define como la respuesta dada por una deidad particular a las preguntas de aquellos que la consultaban. Esa respuesta llegaba a través de un sacerdote o sacerdotisa. El nombre “oráculo” también se le daba al lugar en que tales respuestas eran impartidas. Los oráculos eran muy antiguos en Grecia y ya se les mencionaba en las obras homéricas. Ahora bien, la mayoría de quienes se dedicaban a esta actividad eran mujeres. Pero no de cualquier clase, sino primeramente las que tuvieran la aptitud y vocación para dedicar su vida a este ejercicio de la recepción de los mensajes de la deidad. En el caso del oráculo de Delfos, el dios que inspiraba estas revelaciones era Apolo, aunque originalmente el santuario había estado consagrado a la diosa Gea (= ‘tierra’), lo cual se conecta con lo dicho antes a propósito de la diosa madre Deméter, pues ambas, junto con la diosa Cibeles, llegaron a identificarse con la tierra o lo terrestre, pero de diversa forma, al punto que la efigie de Gea se encontraba en un tiempo en el santuario de Deméter en Patras, sentada en un trono²⁰⁶.

Había dos clases de videntes o receptoras de la inspiración de Apolo: las sibilas y las pitias o pitonisas. No es fácil diferenciar entre ambas, y en la edad media se las tomó por la misma persona, como si fuesen sinónimos ambos nombres. Pero eran diferentes. Las sibilas en la antigua Grecia eran en general profetisas itinerantes. Vivían en grutas o cerca de corrientes de agua o de rocas. Se conserva aún el lugar con la roca en que moraba la sibila de Delfos.²⁰⁷ En cambio, las pitonisas o pitias tenían rango de sacerdotisas, y tenían residencia estable en un solo santuario,²⁰⁸ como en este caso el templo de Delfos. Los antiguos griegos creían que todo el lugar y la zona en que estaba el templo era el centro (u “ombligo”, *omphalos*) del mundo. Por otro lado, estaban también las Báquides o Bacantes, mujeres que participaban en las fiestas de Dionisos o Baco, en las cuales caían ellas junto con otros en intemperancia alcohólica, tras lo cual incurrían en varias peripecias, no siempre santas o decentes. A éstas también se les prestaba atención en lo que decían, aunque eran sensiblemente mucho más erráticas y desordenadas en el sentido de una posible profecía que las sibilas y las pitias.²⁰⁹

En cuanto al oráculo en sí, según los diversos relatos acerca del mismo (y existe bastante diferencia entre algunos de ellos) el proceso de revelación ocurría de la siguiente manera: La pitia o pitonisa se sentaba sobre un trípode, en la parte más interior del templo. Según noticias posteriores, ya de época de los cristianos, ese trípode habría

estado ubicado sobre una grieta en el suelo. Habría sido una grieta más o menos profunda, y al parecer, de carácter volcánico, y por la cual salían efluvios o gases con los cuales la pitonisa quedaba semiintoxicada y casi inconsciente. En esa situación se habría encontrado *sensible* para recibir los mensajes del dios Apolo. En realidad, no hay confirmación ni geológica ni arqueológica sobre lo de la grieta volcánica y los gases. La pitia habría recibido su revelación de otra fuente.

Ya puesta en entredicho la intervención de los gases sulfurosos de la grieta del templo. Otros dos elementos se han considerado que podían intervenir en la disposición de la pitonisa para alcanzar el estado frenético (es decir, de frenesí, en el cual ella expresaba sus declaraciones, más o menos voluntariamente). Uno de ellos es el mascado de hojas de laurel, de dudosa efectividad. El otro elemento, más eficaz aparentemente, consistía en que la pitonisa bebiera el agua de la fuente Castalia, que fluía cerca del santuario. Esta fuente tenía la propiedad de infundir la aptitud para la declaración profética, pues se tenían a sus aguas por mágicas o algo por el estilo (también podía tratarse de un efecto psicosomático asociado a dicha fuente, utilizada como ‘placebo’ para inducir las expresiones de la pitonisa). Pero, como han señalado ya algunos estudiosos,²¹⁰ la principal causa de los oráculos probablemente era la propia y completa fe de la pitonisa en el poder del dios que hablaba a través de ella.

Estas revelaciones oraculares eran otorgadas a solicitud de quienes venían a consultar a la pitonisa. Toda clase de gente acudía a esa consulta: desde las personas más sencillas, que podían preguntar por la bienandanza de un negocio o la conveniencia de efectuar un matrimonio o comprar un barco, hasta los personajes y grupos más encumbrados, como comitivas de ciertos gobiernos o algún rey que él mismo venía a consultar el oráculo, así como ciudadanos acomodados. Se pagaba una tarifa y además había que traer algún animal pequeño (cabras o palomas generalmente) para hacer un sacrificio de ellos al dios. Luego, un sacerdote llevaba la consulta a la pitonisa, que después de un rato, empezaba a concentrarse y elevarse al estado “sensible” de receptividad del mensaje del dios. Eventualmente, “volvía” del trance, por lo general, con noticias de interés para los solicitantes, aunque no siempre las noticias que ellos hubiesen querido. Rara vez la noticia era clara e inequívoca. Más bien lo contrario predominaba: la noticia o respuesta del oráculo a las inquietudes de los hombres era de lo más ambigua y hasta errática. Podía comenzar, por ejemplo (sobre todo en casos políticos de guerras y ataques) anunciando al solicitante que todo esfuerzo por resistir y luchar era vano y que se sometiera al destino. Pero, lo curioso es que, eventualmente, el oráculo podía cambiar y volverse favorable a los solicitantes.

Para citar un ejemplo de esto, que merece mención por lo célebre, recordemos el caso de cuando los gobernantes de Atenas consultaron el oráculo en 480 a.C. con

ocasión de la eventualidad del ataque persa del rey Jerjes sobre esa ciudad. La primera consulta al oráculo fue poco favorable, y anunció que toda resistencia griega a los persas sería inútil, añadiendo, por si fuera poco, que Atenas y Esparta serían destruidas. Pero la segunda consulta “fue menos dura, pero ambigua”, lo cual era característico del oráculo:

*Y Zeus prudente,
a los ruegos de Atenea accede;
El muro de madera
te salvará a ti y a tus hijos.*²¹¹

Atenas y Esparta desearon interpretar esto favorablemente. En principio, la defensa era posible. Pero ¿Qué sería el “muro de madera”? Ciertamente, no era algo tan absurdo como lo que se desprendía de un sentido literal con respecto a eso (y queda claro que el sentido literal es generalmente el menos adecuado y más mezquino para estas cuestiones). Eventualmente resolvieron —sobre todo los atenienses, porque los espartanos eran menos sensibles en esto — que el “muro de madera” vendría a ser la flota ateniense. Al final, como sabemos, esa flota, muy inferior en número a la de los persas, pero confiada en su habilidad marítima, derrotó de manera aplastante a sus contrincantes en la batalla de Salamina.

El oráculo podía ser impreciso y oscuro, pero otras veces podía ser bastante claro a buen entendedor, aunque sin perder su tono poético. Se conserva el último oráculo, que, nada extrañamente, presagiaba el fin del oráculo mismo:

e a decirle al rey: las murallas
dedales han caído a tierra
Febo no tiene santuario,
Ni laurel profético, no
hay ya una fuente que habla. El agua
locuaz se ha secado al fin.²¹²

La inmensa melancolía de esta última expresión no parece para nada sobreactuada o melodramática. Yo la juzgo muy sincera, y ayuda a comprenderlo así el hecho de que esa profecía fue dada en un momento de renacer de la antigua religión griega, en la época del emperador Juliano el Apóstata (331-363) que intentó restablecer los antiguos cultos paganos. Podría pensarse que los creyentes en las antiguas religiones y sobre todo quienes servían todavía fielmente a los dioses del pasado verían con esperanza y optimismo la posibilidad de una restauración del paganismo, venida de manos del mismo emperador. Pero el oráculo —y quizá buena parte de los paganos — parece que sospechaba que sus días habían terminado.

Ya habiendo dado cuenta de los misterios y el oráculo, vamos a pasar al segundo grupo de manifestaciones en que se da la aproximación a lo sobrenatural, que estaría en los fenómenos de la creación poética. Desde luego, no es solo a lo sobrenatural a lo que

se aproxima ese modo de creación, sino a toda manifestación de la vida humana que es así tocada por ese particular modo de aprehensión de la realidad que es la poesía. En el caso de lo sobrenatural, no se alude aquí tanto al hecho de que sea ése el ámbito al cual la poesía se acerca, sino que el *modo de la creación* poética mismo es una instancia en la cual entra, se inserta o se contacta lo sobrenatural. Digamos de paso que, con respecto a lo sobrenatural, muchos de los mejores testimonios griegos sobre esta categoría están contenidos en las obras poéticas antiguas, empezando por Homero y Hesíodo; estos testimonios dan fe tanto de la presencia de dicha noción, como de su posible importancia.²¹³

Ya más en concreto, acerca de la relación de lo sobrenatural mismo con el ejercicio poético, es útil aquí el testimonio de Platón. Él se ocupa de la creación poética en uno de sus diálogos más cortos pero no menos fecundos: el *Ión*. En dicho diálogo, Sócrates se encuentra con el poeta Ión, que vuelve de un certámen, y el diálogo gira en torno a la naturaleza de la poesía y la rapsodia. Aunque se dicen muchas cosas interesantes en tan breve texto, iré solo al punto que aquí me interesa: lo relacionado con todo aquello que podemos conectar con la idea de las percepciones de lo oculto.

Ya al principio, Platón se refiere, entre varias cosas, al “arte adivinatorio” (530e) al que, por cierto, ya habían hecho referencia mucho antes Homero y Hesíodo, como allí lo señala el autor a través de su sempiterno personaje y frecuente vocero, Sócrates. Pero, más adelante en el diálogo, Platón destaca dos tipos de aproximación a los saberes acerca de ciertas disciplinas. Uno es una aproximación al modo de una técnica, o sea, un modo de hacer basado en el ejercicio de pensar, comparar, deducir, y expresar en las mejores palabras y exposiciones lo urdido como saber acerca de algo. Y este tipo de saber “técnico” puede encontrarse en el médico, así como en el pintor y el escultor, e inclusive en los rapsodas.²¹⁴ Pero luego pasa el autor a decirle a Ión lo siguiente:

“... no es una técnica lo que hay en ti al hablar bien sobre Homero; [...] una fuerza divina es la que te mueve, parecida a la que hay en la piedra que Eurípides llamó magnética y la mayoría, heráclea. [...] esta piedra no sólo atrae a los anillos de hierro, sino que mete en ellos una fuerza tal, que pueden hacer lo mismo que la piedra, o sea, atraer otros anillos, de modo que a veces se forma una gran cadena de anillos de hierro que penden unos de otros. A todos ellos les viene la fuerza que los sustenta de aquella piedra.²¹⁵ Así, también, la Musa misma crea inspirados, y por medio de ellos empiezan a encadenarse otros en este entusiasmo. De ahí que todos los poetas épicos, los buenos, no es en virtud de una técnica por lo que dicen todos esos bellos poemas, sino porque están endiosados y posesos. Esto mismo le ocurre a los buenos líricos, e igual que los que caen en el delirio de los Coribantes²¹⁶ no están en sus cabales al bailar, así también los poetas líricos hacen sus bellas composiciones no cuando están serenos, sino cuando penetran en las regiones de la armonía y el ritmo poseídos por Baco, y, lo mismo que las bacantes sacan de los ríos, en su arrobamiento, miel y leche, cosa que no les ocurre serenas, de la misma manera trabaja el ánimo de los poetas, según lo que ellos mismos dicen. Porque son ellos, por

cierto, los poetas, quienes nos hablan de que, como las abejas, liban los cantos que nos ofrecen de las fuentes melifluas que hay en ciertos jardines y sotos de las musas, y que revolotean también como ellas²¹⁷. Y es verdad lo que dicen. Porque es una cosa leve, alada y sagrada el poeta, y no está en condiciones de poetizar antes de que esté endiosado, demente, y no habite ya más en él la inteligencia. Mientras posea este don [la inteligencia], le es imposible al hombre poetizar y profetizar²¹⁸. Pero no es en virtud de una técnica como hacen todas estas cosas y hablan tanto y tan bellamente sobre sus temas, cual te ocurre a ti con Homero, sino por una predisposición divina, según la cual cada uno es capaz de hacer bien aquello hacia lo que la Musa le dirige; uno compone ditirambos, otro loas, otro danzas, otro epopeyas, otro yambos. [...] Porque no es gracias a una técnica por lo que son capaces de hablar así, sino por un poder divino, puesto que si supiesen, en virtud de una técnica, hablar bien de algo, sabrían hablar bien de todas las cosas. Y *si la divinidad les priva de la razón y se sirve de ellos como se sirve de sus profetas y adivinos es para que, nosotros, que los oímos, sepamos que no son ellos, privados de razón como están, los que dicen cosas tan excelentes, sino que es la divinidad misma quien las dice y quien, a través de ellos, nos habla*. La mejor prueba para esta afirmación la aporta Tínicio de Calcis²¹⁹, que jamás hizo un poema digno de recordarse con excepción de ese peán que todos cantan, quizá el más hermoso de todos los poemas líricos; y que, según él mismo decía, era «un hallazgo de las musas». Con esto, me parece a mí que la divinidad nos muestra claramente, para que no vacilemos más, que todos estos hermosos poemas no son de factura humana ni hechos por los hombres, sino divinos y creados por los dioses, y que *los poetas no son otra cosa que intérpretes de los dioses, poseídos cada uno por aquel que los domine*. Para mostrar esto, el dios, a propósito, cantó, sirviéndose de un poeta insignificante, el más hermoso poema lírico.”²²⁰

La cita, aunque recortada, ha sido larga, porque no tiene desperdicio. Pues sucede que Platón a veces habla sobre un tema de manera fragmentaria, unas líneas en una parte, un párrafo páginas más adelante, y luego unas pocas palabras en otra parte de la obra, y así disperso. Pero en este largo pasaje de casi novecientas palabras, expresa muy bien no solo el misterio de la creación poética, sino como ella, aún poseyendo una *Techné* suya específica, no responde ni está determinada en sí por tal *Techné*, así como el hecho de que, a través de los poetas, hablan las potencias que podemos concebir y llamar como sobrenaturales.

Expondré ahora, con respecto a la percepción sobrenatural en el medio helénico, el testimonio de la filosofía, quizá la más célebre manifestación intelectual de la antigua Grecia. A este respecto acotaré diciendo que, si bien varios autores presocráticos y luego posteriores hablaron o se refirieron al tema citado, el testimonio más serio y sistemático me parece haber sido el de Aristóteles, o su escuela, puesto que para algunos estudiosos no está muy claro que los textos en los que el estagirita se refiriera a este tema fueran de su plena autoría, y lo atribuyen a autores posteriores o discípulos del pensador. Pero, aún si ese fuera el caso, debe decirse que todo el razonamiento y aún el método y *estilo* en que está expuesto el tema, es netamente peripatético.

Aristóteles se ocupó de la percepción sobrenatural ejemplificada en el profetizar en sueños y la precognición, como lo atestigua un breve tratado contenido en el conjunto de textos conocido con el nombre de *Parva Naturalia* (“Pequeños textos sobre cuestiones naturales”). El tratado lleva justamente el nombre: “Sobre el profetizar en sueños”²²¹, pero el estagirita examina esta cuestión aisladamente en otros textos también. Entre las cosas que afirma, una es que el dormir afecta al órgano de la percepción sensible, pues para que se dé ésta hace falta estar despierto. Pero entonces está el soñar, que es, a su vez, una afección del dormir. Y en el soñar “vemos” y “oímos” y sentimos cosas que tienen que ver con lo que entendemos e identificamos con nuestra percepción. Al respecto, para Aristóteles el soñar “no es un simple ejercicio de la opinión ni de la inteligencia, ni es tampoco una afección de la facultad de la percepción en el sentido simple. Si fuese esta última sería posible [cuando se está dormido] oír y ver en un sentido simple”.²²² Él atribuye los sueños a causas orgánicas, y en cierto modo, resumiendo sus planteamientos al respecto, lo que percibiríamos en sueños serían concepciones imperfectas de nuestra mente, basadas en recuerdos y recomposiciones de ideas.

Ahora bien, en lo referido al profetizar en sueños, el estagirita dice que no es un asunto que se pueda desechar despreciativamente pero tampoco que deba dársele confianza implícita. De hecho, opina que se debe desconfiar de las informaciones al respecto. Dice que es absurdo pensar que es Dios quien envía esos sueños, lo cual, habida cuenta de cómo es el Dios que él concibe, luce coherente.²²³ Dice además que esa creencia sería particularmente absurda es el hecho de que dichos sueños “enviados” por Dios, sean recibidos no por los mejores o los más sabios, sino por personas comunes y corrientes (quizá su inquina al respecto se debiera a que él no pudo tener esos sueños). Por lo tanto, los sueños “proféticos” deben ser tenidos o como sueños *causales* o como *indicio* de los eventos que en ellos se anuncian, o sino como una coincidencia. Él habla de “causa” aquí en el sentido que se usa cuando se habla de que la luna es “causa” de un eclipse, o la fatiga la “causa” de una fiebre. En este sentido, dichos sueños indicarían algo que quizá una parte de nuestra mente *quiere* que suceda, como es el caso de soñar encontrarse con alguien y luego, a los pocos días, encontrarse efectivamente con esa persona.²²⁴

Volviendo al estagirita, nos dice que durante el día, muchos de los movimientos internos y sensaciones de nuestro cuerpo pasan inadvertidas a nuestra atención, que está pendiente de lo que le aportan los sentidos y las percepciones. Pero en el dormir, estando las percepciones más inactivas, los movimientos internos del cuerpo cobran mayor protagonismo, y afirma “... los que duermen sueñan que están afectados por truenos y rayos, cuando de hecho se trata sólo de débiles zumbidos en sus oídos.” (Lo cual es verdad). Y vuelve a recordar que una prueba de que los sueños no son enviados por

Dios es, por un lado, que muchos animales sueñan (lo cual también es cierto), y además porque el poder de tener sueños proféticos y vívidos se encuentra en personas de inferior categoría (o por lo menos, “cuya mente no esta dada al pensar, sino a menudo errante y vacía, y movida pasivamente en la dirección de eso que la mueve.”) Inclusive sueñan los perturbados mentales, debido a que en éstos, “sus movimientos mentales normales no impiden [sus movimientos mentales enajenados], pero éstos sí impiden aquellos. Por lo tanto tienen una aguda percepción de esos movimientos enajenados”²²⁵. Y por último, reitera que tales sueños no pueden ser enviados por Dios porque la Naturaleza, que es su causa, sin ser una cosa divina, está divinamente planificada, por lo cual cuando soñamos cosas del mundo, no pueden dejar de presentarse en el sueño dentro de una reconocible e inteligible coherencia. Inclusive atribuye lo acertado de tales sueños a lo que podríamos considerar una cuestión de probabilidad estadística, “... ellos simplemente tienen por azar visiones que se parecen a hechos objetivos, su suerte en estas materias es meramente como la de la gente que juega a pares o nones”²²⁶ y dice que muchos de estos sueños no tienen cumplimiento, lo cual no es nada extraño.

Estas, y otras razones de Aristóteles, siguen por cierto siendo empleadas hoy en día para explicar cosas como los sueños premonitorios, los *deja-vu*, los “recuerdos ancestrales”²²⁷ y otros fenómenos parecidos, y son explicaciones que siguen conservando la frescura de lo insatisfactorio después de dos mil trescientos años.

Para terminar el tema de lo sobrenatural entre los griegos, quiero sumar un testimonio que puede parecer extraño, porque, más que darnos noticias sobre las percepciones sobrenaturales, lo que hace es tratar tales cuestiones —sobre todo las relacionadas con la ultratumba— de manera humorística. Este autor es Luciano de Samosata (115 a.D.-ca. 200). Debo admitir que, al principio, quería incluir a Luciano porque, cuando vi el título de sus obras, y sobre qué trataban ellas, pensé que había en todo ello la confirmación de un *volte face* final de la cultura griega con respecto a lo sobrenatural, aceptando tal posible realidad, pues la ironía de ese autor no necesariamente me significaba una negación de lo verdadero de esa dimensión de la existencia. Mas al profundizar en esas obras y ahondar la información sobre el autor, me di cuenta de que su ironía y su sentido del humor son suavizaciones de lo que es en él no solo un definido escepticismo, sino una clara voluntad de increencia religiosa, casi una incapacidad para una fe ni siquiera más avanzada o más profunda, sino una mera fe, que pudiera sobrepasar contradicciones o ir más allá de aparentes inconsistencias. Sin embargo, luego de no pocas vacilaciones, decidí volverlo a incluir en esta parte, no dándole, claro está, el peso o “status” de posible creyente o “pre-creyente”, que pensé podía y habría querido darle antes, pero sí dándole una mención por ciertos aspectos que luego señalaré.

Luciano empezó su carrera siendo filósofo, pero después se dedicó a su pasión, que era la de escribir pequeñas piezas teatrales, de carácter serio o cómico. Le fue tan bien en esto como para deber a ello su fama. Desarrolló inclusive un nuevo género que fue el diálogo satírico, de los cuales escribió muchos. Los más pertinentes al tema de esta tesis son: *Diálogos de los muertos*, *Menipo o Necromancia*, *Caronte*, *Viaje al mundo inferior*, *El gallo*, *Icaromenipo* (como continuación del *Menipo*), *Zeus confutado*, y *El concilio de los dioses*. Mucho de su éxito se debió a su ingeniosa burla a los seres sobrenaturales y a las agonizantes creencias que lucían ya inconsistentes para hombres más agudos, de épocas con sensibilidades diferentes. Pero, aunque hace befa de esas creencias paganas, se apoya en ellas *porque eran el tinglado religioso que todavía estaba en las conciencias de las personas de su tiempo*. Sus obras tuvieron éxito porque su cultura aún creía en la comunicación con los seres divinos y con los muertos. Era un tema que se prestaba a la sonrisa y la ironía, que más que dudar de la creencia, se chancean con ella, y al hacer eso, todavía la tienen presente. La ironía puede suscitar la impiedad, pero también abrir el alma a una más profunda y pura religiosidad, como en el caso de Erasmo de Rotterdam.

Luciano ve cómo dioses y hombres en el otro mundo muestran sus limitaciones hasta lo paradójico en situaciones típicas de la vida trasplantadas al mundo sobrenatural. El trasmundo en sus diálogos no es solemne y sobrecogedor, sino una continuación de la mísera vida diaria, entre conversaciones de difuntos y dioses. Ya Homero expresaba lo que los dioses pensaban en diálogos no poco paradójicos, pero Luciano fue más lejos al hacer que los muertos dijeran lo que piensan de la vida y de su suerte tras la muerte. No hay allí un conocimiento de lo sobrenatural, pero sus textos muestran lo que se podía pensar coloquialmente de tal tema como para llevarlo a un escenario y vivir de eso, cosa que él hacía. Él refleja lo que muchos de sus contemporáneos —y su público— pensaban sobre su destino tras de la muerte, y es extraordinario que incluya a los mismos muertos en esas opiniones. No es algo que ocurra mucho en la literatura anterior a él, excepto en pasajes incidentales que aluden a las cuitas de los muertos en el trasmundo.²²⁸ Pero en Luciano es quizá donde por primera vez se trata este tema con la confianza del humorismo.

En sus diálogos los difuntos no se preguntan tanto cuál será su destino: ya *están* en su destino, ya han llegado a ser lo que iban a ser. Se preguntan cosas simples, como cuánto durará el viaje al otro mundo,²²⁹ o quiénes le acompañan en ese viaje, o si la travesía será cómoda. Así nos dice Luciano que las preocupaciones mundanas trascienden la muerte. Más interesante aún, reflexionan sobre la vida, y sus conclusiones son tan insatisfactorias después de muertos como cuando eran vivos. El testimonio de esas obras evidencia que el mundo sobrenatural no era tan reverenciado ni temido cuando declinaba el paganismo.

De algún modo, en Luciano se nota la quiebra del paganismo. Como sistema de creencias en lo religioso, lo milagroso o lo sobrenatural, ya no daba para más, y la mayoría de los pensadores, inclusive si miraban con simpatía o respeto ese ámbito religioso, ya no *creían* en el mismo como respuesta al problema del hombre y la vida.²³⁰

Por otro lado, Luciano aportó como “método” para tratar el tema el poner lo sobrenatural bajo la lectura de lo mundano. Así sugiere que, desde la experiencia presente, solo podemos conocer a partir de lo ya conocido²³¹. Lo original de esto no está en someter al mundo sobrenatural a la forma y lenguaje del mundo natural (que en cierto modo ya está en Homero y Hesíodo), sino que osa incitar a la sonrisa del espectador al hacerlo de una manera humorística. Así ‘exorciza’ a ese mundo sobrenatural de los temores y angustias que pueda producir. No lo muestra mejor ni peor, sino que lo trata con familiaridad. Ese es otro de sus aportes. Luciano, asumiendo la experiencia de todo hombre que tiene una débil esperanza en una creencia, quiso echar una luz sonriente sobre esa esperanza.

Aunque es muy posible que los juicios que afirman de Luciano que era escéptico, increyente e irreligioso sean plausibles y aceptables en gran parte, queda el hecho de que la materia de sus diálogos, así como el tejido de relaciones sobre las cuales ellos ‘funcionan’, están dados por las viejas creencias religiosas que siguen perviviendo en la cultura griega mediterránea de su época. Por ello es comprensible que mantenga continuidad temática con un pensamiento religioso, porque en su cultura lo religioso *está allí*. Es un elemento más fundante de la cultura. Él trata con humorismo algo que buena parte de sus contemporáneos dan por hecho, asumen como real y fehaciente: lo sobrenatural. Él toma en cuenta esto, no lo ignora. Pero lo asume para ironizar sobre ello. Su caso no es común en ninguna literatura y mucho menos la actual, porque hemos perdido —aún la mayoría de los que somos creyentes— el hábito de asumir como posible el mundo de la ultratumba: no podemos ironizar sobre algo que ya no está presente con tal fuerza en nuestra cultura o nuestro imaginario. Sería como si actualmente un satírico venezolano para referirse al mundo de la ultratumba empleara en sus obras el imaginario prehispánico caribe, el cual la mayoría ignoramos y no nos dice nada; hemos perdido relación con esos códigos, y podría decirse que inclusive con mucho del código cristiano con respecto a cosas así. Al asumir un imaginario que estaba en las mentes de sus contemporáneos, Luciano podía pergeñar fantasiosamente los episodios sobre ese mundo sobrenatural, y verterlos de una manera autocrítica, en que el mismo relato cuestiona la realidad sobre la cual él es tejido. Si él no aceptara nada de ese mundo sobrenatural, eso trasluciría en una inanidad de su mensaje y sus contenidos. Y lo que resalta en sus ideas es que ese mundo sobrenatural puede ser válido para mostrar otra

naturaleza del mundo natural en que vivimos. Si podemos reclamarle inconsistencias a aquél mundo trans-natural, es porque no las hay menos en el mundo real en que estamos.

En cierto modo, aun si insinúa que ese mundo sobrenatural es una mentira, la función del mismo en su ficción reconoce que es una mentira poderosa, y usa ese mundo para decir cosas que aluden a cuestiones referidas al hombre y a su pobreza existencial. Su mirada nos sitúa frente a la realidad de la muerte y el destino último de los hombres, y nos remacha lo poco que sabemos de ambas cosas. En partes anteriores he tratado distintas civilizaciones y tradiciones, y he destacado los lugares donde se pudo abrir la mirada y el pensar hacia lo sobrenatural. La aparentemente ligera obra de Luciano es una piedra de tropiezo, por el profundo escepticismo en que está afinada, y, como en toda duda sería, ella necesita aún del objeto del cual duda para definirse como tal duda. Su humorismo supone una crítica hacia las creencias sobrenaturales de los griegos. Y en esa crítica está el eco de las eternas preocupaciones por las penalidades humanas, solo que éstas mismas —y esto es la parte en broma que él introduce— están trasladadas a la vida de los dioses y los difuntos en el más allá. El juego consiste en tomar una realidad y tratarla aplicándole la narrativa de otra realidad. Lo importante para nuestro tema, y que motivó mi acotación al testimonio de Luciano, es que constatará en su uso literario la realidad cultural y vivencial del mundo sobrenatural. Si su crítica pudo prosperar fue porque el ideario religioso griego ya no podía reelaborar mejor, más curativa y depuradamente el tema de lo sobrenatural. Eso tendría que hacerlo después otro conjunto de creencias, más estructuradas hacia lo sistemático, las cuales, adoptando elementos del pensamiento griego, pudieran utilizarlos instrumentalmente para explicar mejor y viabilizar mejor una doctrina en la cual lo sobrenatural sí vino a jugar un papel muy importante, mucho más que en los pueblos antiguos. Fue ésta una doctrina que creó en su seno un espacio, concepto y estructuración de lo sobrenatural tal como luego vino a ser comprendido en la historia del pensamiento. Esta doctrina fue el cristianismo.

Paréntesis romano

En este contexto de Grecia se menciona a Roma como un elemento cultural menor, porque en realidad la civilización romana no tuvo mucha incidencia en el desarrollo cultural árabe e islámico, que es central en esta investigación. Pero en Roma encontramos una situación curiosa con respecto a lo sobrenatural. Por un lado, hay en esa civilización un reconocimiento y respeto hacia lo sobrenatural y lo misterioso mucho mayor que en la antigua Grecia. Por otro lado, aunque no es un sentimiento o manifestación espiritual principal, sino más bien una actitud, es oportuno recordar que fue en Roma que nació la expresión *Superstición*, como bien nos lo recuerda san Agustín en su obra *Sobre la ciudad de Dios*.²³²

Así pues, encontramos en Roma ya en un primer momento de su desarrollo, no solo la idea de lo sobrenatural, sino además un culto muy elaborado con respecto a la veneración religiosa de esa idea. Para los romanos todo estaba “cargado de dioses”, o mejor dicho, de espíritus. Cada cuarto de una casa, y hasta en la jamba (= *ianua*) de su puerta, y los umbrales tenían sus *genii loci*, sus ‘almitas’ del lugar, que supuestamente protegían a los dueños y a ese espacio. Algo de esas creencias seguramente vino a subyacer bajo creencias cristianas posteriores.²³³ Más importante aún, los romanos mantenían y creo que ahondaban en esta relación de nexo entre los hombres y lo sobrenatural. La misma idea del *Pontifex*, el hombre que “hace puente” entre lo terrenal y lo celestial, como intermediario o mediador entre ambas realidades, es clave en esta noción.

Ahora bien, la religión romana varió a lo largo del tiempo. En la época de la república fue distinta a la de la época imperial. Pero siempre estuvo muy conectada con las funciones del Estado; era una religión al servicio de la vida y el gobierno civil. El cristianismo adoptó algo de esto, aunque guardó canónicamente una separación de ámbitos consagrada y especificada (lo cual no impidió la mutua influencia de lo político en lo religioso y viceversa, que tuvo su mayor auge en el Medievo). Cuando el Estado romano entró en crisis, la religión romana se resintió de ello tanto como los otros órdenes sociales.

Algunos monarcas trataron de cuidar más lo religioso o propiciar su restauración en tiempos de decadencia. Uno fue el rey Numa Pompilio, del cual, en su relato sobre el origen de la civilización romana y su espiritualidad, san Agustín nos da varias informaciones²³⁴. Otro fue el emperador Octavio Augusto, en cuya época el culto religioso estaba muy degradado y venido a menos, hasta físicamente, pues los templos estaban muy deteriorados, y él, que se jactaba de que a su capital la *había recibido de ladrillos y que él entregó de mármol*,²³⁵ hizo esa labor de restauración general por la cual fue muy reconocido, al punto que fue elevado a dios, como todos los emperadores subsiguientes.²³⁶

Dos cosas pueden destacarse sobre Roma para cerrar este paréntesis. Una es que en la época de Augusto no solo se caracterizó por un impulso de restaurar el rol de la religión en Roma, sino que uno de los rasgos de esa nueva o renovada religiosidad fue que ella exigía “un contacto más íntimo con la divinidad”. Y nació entonces “una nueva representación religiosa que hablaba al alma: la de los *genios* o *demonios*.”²³⁷ Aclaremos que ambas figuras existían antes de esa época (sig. I d.C.) Pero, en la Roma más antigua, el genio era más bien un principio de vida física, y *un dios mortal de naturaleza humana*, es decir, algo parecido a los semidioses de la antigua Grecia (aunque en estos era claro que algunos eran inmortales y otros no, siendo el caso de Aquiles uno de los más

emblemáticos de una inmortalidad “parcial”). Pero para la época a la que me refiero, ya había calado hasta en Roma el reconocimiento del principio de inmortalidad del alma, y éste trajo aparejado el de la inmortalidad del genio. Por otra parte, el demonio, el *daimon* de los griegos, era, desde Hesíodo, un espíritu que podía tener poder sobre el hombre. Pero esta concepción no todos la compartían ni tenía apoyo en el culto. En cambio, la noción romana de un genio *del hombre*, un genio humano, sí encontró una aceptación general y recepción en el culto público, pues llegó a celebrársele cada año, en el día del nacimiento de la persona, es decir, su cumpleaños; además, se le nombraba en los juramentos. Así pues, este genio o demonio, como ser intermediario entre el dios y el hombre, va a tomar un lugar excepcional en la religiosidad popular. Es un ser que se da a cada hombre en el instante de su nacimiento, y le acompaña toda la vida guardándole, como una especie de espíritu personal, parecido al ángel de la guarda de los cristianos. Es testigo de nuestras buenas y malas acciones, y a la hora de la muerte es quien lleva nuestra alma al tribunal del más allá para rendir cuentas de su existencia y así decidir su suerte en *el otro mundo*. Muchas de estas nociones, en la medida que no son incompatibles con el posterior culto cristiano, serían aceptadas e incorporadas por éste, ya por *deducción* teológica, ya como medida catequética.

La segunda cosa a destacar es que en Roma, y no en su etapa avanzada, sino ya en sus inicios, es que se observan muchas de las características de la percepción sobrenatural que va a reconocer Ibn Jaldún como presentes en toda civilización: la comunicación de lo oculto por señales de los animales, o por interpretación de sus vísceras, la naturaleza totémica de los ‘númenes’, la conciencia de la presencia de lo sobrenatural en todo tiempo y espacio, no solo en el tiempo y espacio sagrado, y la hermenéutica de los *augurios*. Que tales cosas ocurran no solo en tal o cual civilización, en todos los continentes, del pasado más remoto o más cercano, sugieren la idea de que, detrás de tales conceptos se mueve una fuerte idea e intuición humana, la cual ha tenido una extraordinaria presencia histórica.

Lo sobrenatural en el cristianismo: el orden sobrenatural

Como se había anunciado en un principio, la revisión sobre las nociones de lo sobrenatural la haré de manera más específica con respecto al caso de las mismas en el cristianismo, por la razón ya expuesta en la introducción a este trabajo: el concepto de lo sobrenatural, aún si lo podemos encontrar presente en otras culturas y credos de diferentes civilizaciones más o menos antiguas o contemporáneas, emana en rigor terminológico de la doctrina cristiana, y es en ésta donde podemos hallarlo más formalizado y elaborado. Pero además, según Henri de Lubac (1896-1991), uno de los

autores que más ha estudiado este tema, lo *sobrenatural*, con ese nombre, nos viene del campo teológico cristiano.

Ahora bien, ¿A qué aludiría en principio lo sobrenatural? La opinión de los teólogos al respecto es la siguiente: con el nombre de ‘sobrenatural’ se designa un *orden* de la realidad distinto y superior al orden natural, esencialmente por encima de la naturaleza de los seres creados. No es solo un orden divino, puesto que hay seres, como el hombre, que comparten en sí o en quienes hay coexistencia de facultades naturales con la llamada gracia sobrenatural. Pero, en todo caso, el orden sobrenatural tiene, más que un origen, una “fuente” divina, es decir, está mucho más *directamente* relacionado con lo divino o lo espiritual que lo natural. Maurice Blondel (1861-1949), al efecto, ha dicho que lo sobrenatural, “procediendo de una condescendencia gratuita de Dios, eleva a la criatura inteligente a un estado que no puede ser realizado, ni merecido, ni siquiera concebido expresamente por ninguna otra fuerza *natural*, pues se trata de la vida íntima divina, *secretum Regis*, de una verdad impenetrable a toda visión filosófica, de un bien superior a toda aspiración de la voluntad.”²³⁸

Ciertamente, *la idea* de lo sobrenatural estaba en la discusión religiosa cristiana desde muy temprano en la edad media. Las palabras de Jesús que nos traen los evangelios no aluden a lo sobrenatural con tal nombre, o su equivalente en griego, o con una traducción helénica de una noción judía análoga, pero es bastante evidente que mucho de lo que decía y hacía Jesús correspondía a un contexto en que la noción y reconocimiento de lo sobrenatural como una realidad paralela a la natural, era común y corriente. Vale decir que la idea de lo sobrenatural no era algo extraño en la cultura de su región y su época.

Como ya se anotó, en la doctrina católica posterior a los primeros siglos de la iglesia, más que aludir a *lo* sobrenatural en sí, se habla del *orden* sobrenatural. Esta expresión se refiere al conjunto de efectos que exceden los poderes del universo creado. Tales efectos son producidos gratuitamente por Dios (es decir, dados por su gracia divina) para elevar la criatura racional por encima de su ámbito nativo a una vida y destino divinos, o sea, para elevar esa criatura a él. El término ‘sobrenatural’ aquí se contrapone al término ‘natural’²³⁹, y en este sentido, aquí lo ‘natural’ se referiría a la actuación que se adecúa al obrar de la naturaleza. Y se sobreentiende que, al hablar de la naturaleza, nos referimos a la naturaleza del universo *material*.²⁴⁰ En griego, autores de los primeros siglos de nuestra era, tanto cristianos como neoplatónicos, se referían a la noción de lo sobrenatural con los vocablos *ὑπερουράνιος* (“sobre los cielos” o “en los cielos”)²⁴¹ e *ὑπερκόσμιος* (“sobre el cosmos”)²⁴². En ambos casos, se vertió como sobrenatural, lo que estaba *por encima* de lo celestial (*uranós*) o por sobre el cosmos. El

término parecería tener una connotación cosmológica o más bien supracosmológica. No está claro si se designaba así un lugar celeste o supraceleste (es decir, *sobre* los cielos, o *allá* arriba en los cielos), pero el prefijo *hyper* (ὑπερ) connota la idea de algo que está sobre o más allá del inicio de algo, o en parte lejana a un lugar.²⁴³ Otras voces relacionadas con las mencionadas son el adjetivo ὑπερφύης y la expresión ὑπερφύσιν,²⁴⁴ con la cual llegamos a lo que sería, literalmente, lo que hoy llamamos “sobrenatural”, y así, en latín (*supernaturalis*) lo traducirían en el Medioevo, primero Hilduino (775-840) obispo de París, y más tarde Juan Duns Escoto (1266-1308)²⁴⁵.

El sentido de lo sobrenatural antes aludido despliega ese vocablo más como un adjetivo que cubre los conceptos, que como un concepto mismo (aunque lo hay, ese concepto, tal como se ha esbozado, como ya veremos). En ese sentido adjetival, los teólogos católicos llaman ocasionalmente sobrenatural al modo milagroso en que se producen ciertos efectos en sí mismos naturales. En este caso, se refieren a esos efectos como accidentalmente sobrenaturales (*supernaturale per accidens*), entendiéndose que se trata de efectos que *acaecen* al ser, de parte de un poder superior que actúa sobre la naturaleza que él ha creado. Antes de estos efectos accidentalmente sobrenaturales, estaría lo que el teólogo Reginald Garrigou-Lagrange, O.P. (1877-1964) llamó lo sobrenatural substancial (increado, absoluto). Después de ese primer caso, estaría lo sobrenatural accidental (creado, participado) que antes se mencionó. Él divide a este sobrenatural accidental en dos: *a.* Lo sobrenatural *simpliciter* o absoluto propiamente dicho (que abarcaría *todos* los casos), y, *b.* lo sobrenatural *secundum quid*, por comparación (o según casos calificados, especificados, “de acuerdo a algo”, que es lo que significa la expresión latina). Sobrenatural secundum quid sería lo que en nota abajo se ha nombrado como ‘preternatural’ (*praeternaturale*) o sobrenatural relativo (y aquí se incluyen cosas como la inmortalidad condicionada del cuerpo y lo maravilloso diabólico, entre otras).²⁴⁶ En este sentido, lo que es fruto de la actuación de una naturaleza angélica o demoniaca es preternatural. Esta palabra proviene de *praeternaturam*, que se refiere a lo que está *más allá* de la naturaleza, en cuanto que la excede, pero no por estar *sobre* o por encima de ella, a modo de superioridad ontológica con respecto a la misma. Lo *preternatural* abarcaría ciertos dones (como una inmunidad del hombre a la muerte, al sufrimiento, a la pasión y la ignorancia²⁴⁷), que elevarían al ser desde una condición inferior a una superior, aunque siempre dentro de los límites de lo creado. Por eso, a ese tipo de dones se les llama preternaturales, o relativamente sobrenaturales. Por eso, también se usa esta expresión ‘preternatural’ para referirse a la actuación que va más allá del obrar de la naturaleza del universo material.

Se puede apreciar que la idea de un *orden*, aplicada a calificar lo sobrenatural, aclara mejor la relación entre estos distintos ámbitos de lo natural, lo preternatural y lo

sobrenatural. La naturaleza material puede realizar cosas sorprendentes, pero siempre según las leyes del cosmos material. Los ángeles — y los demonios — pueden hacer levitar un objeto en el aire, transformar algo instantáneamente, etc. Ellos pueden hacer cosas que van más allá de las posibilidades del mundo material, pero no pueden actuar más allá de las leyes de su naturaleza angélica, pues no lo pueden todo ni siquiera en el mundo material. No pueden, por ejemplo, crear un órgano de la nada, pero Dios sí puede hacerlo.

Por otro lado, lo sobrenatural *secundum quid* se divide a su vez en sobrenatural *quoad substantiam* (“con respecto a la substancia”), que sería lo sobrenatural en que ocurre la influencia de una causa formal, como sucede con la gracia y los sacramentos, y sobrenatural *quoad modum* (“con respecto al modo”) que sería el que ocurre por influencia de una causa final, como en los actos naturales producidos por la caridad, o por influencia de una causa eficiente, como en los milagros y profecías, amén de otros casos. En ambas cuestiones, lo sobrenatural se dice de aquella actuación que va más allá de cualquier naturaleza creada. Por ende, esta forma de obrar es propia sólo de Dios.

Estas diferencias también son válidas en lo que ocurre al interior de nuestra alma. Un hermoso atardecer me puede evocar la belleza de Dios, aunque se trata de algo natural. Pero un ángel o un demonio pueden directamente enviar inspiraciones a mi mente. Dios va todavía más lejos, pues puede enviar gracias espirituales (de arrepentimiento, de agradecimiento, etc.) a lo más interno de mi espíritu, obrando cambios radicales en un segundo. De hecho, toda la actuación de la gracia es sobrenatural. Y la gracia siempre es enviada directamente por Dios.²⁴⁸

Ahora bien, para un concepto de lo substancial y absolutamente sobrenatural, es decir, de lo sobrenatural más puro, los teólogos parten de una visión general del orden natural adoptado, en su más amplia acepción, por la suma de todas las entidades creadas y los poderes, incluidos los más altos dones naturales de los que la criatura racional es capaz, e incluso tales operaciones divinas como son exigidas por la efectiva realización del orden cósmico. Podría decirse que lo sobrenatural expresa la excelencia de la creación, por encima de lo creado, en el sentido de unir lo creado —en la persona del ser racional— con el Creador.

Consecuentemente, más que un modo milagroso de la producción de efectos naturales, o una noción de superioridad relativa dentro del mundo creado, o la concurrencia necesaria de Dios en el universo, el orden sobrenatural es un efecto o una serie de efectos sustancial y absolutamente por encima de toda la naturaleza. Por ello requiere la intervención excepcional y el otorgamiento gratuito de Dios, con lo cual el

ser que recibe esos efectos se eleva al orden divino, que es el único que trasciende a todo el mundo creado.²⁴⁹

La elevación del hombre al orden sobrenatural no puede ser a través de la absorción de lo creado en Dios o de la fusión de ambos en una especie de identidad monista, sino sólo a modo de unión o participación, permaneciendo los términos perfectamente distintos. Es decir que, a diferencia de algunas otras religiones, en las que la personalidad única del individuo se desvanece en una concienciación de la nulidad de la misma, y su absorción en un *purum nihil* de una totalidad, en la visión cristiana,²⁵⁰ el ser humano retiene como valioso regalo de Dios su individualidad, desde la cual ha amado a su Creador, sin dejar de ser él mismo, amado por Dios desde toda la eternidad, y creado para amarle.

Por otro lado, en cuanto al modo de conocimiento de esta realidad sobrenatural, puede decirse que, por no ser ella un concepto a priori, sino un hecho positivo, el orden sobrenatural sólo puede ser conocido a través de la revelación divina adecuadamente apoyada por tales evidencias divinas como el milagro y la profecía, entre otras. La revelación y sus evidencias son llamadas sobrenaturales extrínsecas y auxiliares, y la elevación en sí mantiene el nombre de intrínseca o, según algunos, sobrenatural teológica. Habría tres clases principales de tal elevación:

- a. La unión hipostática o la ascensión de la Sagrada Humanidad de Cristo a la dignidad personal de Hijo de Dios;
- b. La llamada de los ángeles fieles a la visión beatífica por medio de la cual ven siempre el rostro del Padre que está en los cielos (Mt. 18,10); y
- c. La elevación del hombre al estado de gracia y la gloria de aquí en adelante.

La unión hipostática y lo sobrenatural angelical están estrechamente conectados con nuestra propia elevación. Por san Juan²⁵¹, sabemos que la unión hipostática es el ideal y el instrumento de la misma, y san Pablo declara que los ángeles son “todos espíritus servidores con la misión de asistir a los que han de heredar la salvación.”²⁵²

Otra forma de exponer lo sobrenatural en el cristianismo es *narrándolo históricamente*, en el sentido de referirse a la misma historia sagrada o historia de la salvación: Se trataría de ver la cuestión no tanto desde nuestra circunstancia presente como desde su circunstancia inicial, es decir, desde la creación. En un principio, Dios elevó al hombre muy por encima de sus exigencias naturales, a una vida que le destinaba, inclusive en este plano terrenal, a ser *el hijo adoptivo* de Dios, y por ello, a tener derecho a la visión beatífica y al amor de Dios en el cielo.²⁵³ A los dones estrictamente sobrenaturales por los cuales el hombre fue hecho realmente partícipe de la naturaleza divina²⁵⁴, se le añadieron

dotaciones sobrenaturales, es decir, ser inmunes a la ignorancia, la pasión, el sufrimiento y la muerte, todo lo cual nos colocaba a los seres humanos en una condición “poco menor que los ángeles”²⁵⁵. Esto estaba muy bien, pero, por la culpa del pecado original, nuestros primeros padres perdieron para ellos y su raza tanto la vida y destino divino como las dotaciones angelicales. En su misericordia, Dios prometió un Redentor que, anunciado por edades de profecía, llegó en la plenitud de los tiempos en la persona de Jesucristo, el Hijo de Dios encarnado. Por su encarnación, trabajos, pasión y muerte, Jesucristo restauró la humanidad a su antigua filiación divina y herencia celestial, y aún a prerrogativas casi angelicales, pues la virtud de la redención se nos aplica a través del ministerio conjunto del espíritu interior y de la iglesia visible, en forma de ayudas reales, la santidad habitual y el poder de merecer el cielo.

Un análisis del orden sobrenatural, apenas inaugurado por los Padres de la iglesia, pero llevado a un punto de gran perfección por los escolásticos y los teólogos posteriores al Concilio de Trento, describe los diferentes elementos que componen el orden, es decir, el fin, los medios y las leyes. El fin es el destino del hombre de ver a Dios cara a cara y amarlo correspondientemente. Si, como se verá, la visión intuitiva de Dios es nuestro verdadero destino y, además, trasciende nuestros poderes naturales más altos, entonces tenemos que disponer de medios capaces de alcanzar ese fin, que es sobrenatural. Esos medios no pueden ser otros que nuestras propias acciones, pero investidas de un poder superior que las hace meritorias del cielo. La gracia, tanto la actual como la habitual, es la fuente de ese poder merecedor; la gracia habitual, con su cortejo de virtudes infusas o facultades, eleva nuestro modo de ser y de funcionamiento a una esfera que es propia de Dios. La gracia actual nos impulsa a la justificación y, una vez que estamos justificados, pone en movimiento nuestros poderes sobrenaturales y hace que produzcan obras buenas y meritorias. En el orden sobrenatural, como en todos los demás, también hay leyes específicas. La obra de la santificación del hombre depende de cierto modo de las leyes generales del universo y con toda seguridad del cumplimiento de todos los preceptos morales escritos en nuestros corazones. Además de estas leyes, que Cristo no vino a abolir, hay leyes positivas o establecidas libremente que van desde las condiciones de salvación divinamente impuestas hasta las obligaciones reveladas e incluso las normas que regulan nuestro crecimiento en santidad. Los rasgos centrales del orden sobrenatural son la gloria y la gracia.

Una contribución que me parece capital al pensamiento acerca de lo sobrenatural por parte del cristianismo es justamente en lo que se notaba al principio de estas líneas con respecto a que se habla en esta religión más de un *orden* sobrenatural que de un *ámbito* o zona de *lo* sobrenatural. Parece algo no muy relevante, pero pienso que es más significativo de lo que podría pensarse: lo sobrenatural no es un *espacio* aparte, un

departamento separado de la realidad en que vivimos, un mundo “allá arriba” o aún al lado de donde estamos. No, lo sobrenatural es un modo de ser de las cosas mismas cuando son transformadas por un poder trascendental superior. ¿Qué quiere decir esto? Que hasta las cosas más triviales y simples pueden tomar un carácter sobrenatural. Por decir algo: el agua es un elemento natural, básico para la vida, elemental y simple en nuestra existencia. Pero esa misma agua, cuando pasa bajo el proceso de la palabra y el rito que la consagra, se convierte en agua bendita, y adquiere un carácter sagrado, que excede de manera sublime a su condición anterior como cuerpo natural. Igualmente el tiempo, que es algo común y parte de la existencia, puede ser consagrado y adquirir un carácter sobrenatural, cuando en él se ejecutan actos de carácter significativo y especial, como lo sería, por ejemplo, el momento de la consagración en la eucaristía. Si todos los momentos en la misa son especiales y sagrados, hay todavía unos que lo son más, precisamente por el carácter de lo sobrenatural que en ellos sucede, como ese de la Transubstanciación. De modo que no se trataría de que lo sobrenatural esté aparte de lo que vivimos, sino que es algo que *recubre* eso que vivimos y nos los puede representar como algo diferente, como cuando uno se pone unos lentes oscuros de cierto color y ve la realidad bajo ese color. Así entonces, hasta las labores más humildes, aparentemente insignificantes y hasta desagradables, como lavar los platos, o cambiar los pañales a un bebé, o cuidar a un enfermo, pueden recubrirse de una luz y un sentido sobrenaturales que nos muestran un pedacito de lo sagrado en esos hechos. Y si somos capaces de poder ver esos actos de nuestra vida cotidiana — si es posible todos los actos de ella— bajo esa luz, eso no solo hace que podamos ejecutar tales cosas con menos fatiga o fastidio, sino inclusive con satisfacción, plenitud, y agradecimiento por poder hacer eso, por la oportunidad que nos brinda la vida, no en un momento especial del año o de la semana, sino en el vulgar y continuo momento a momento del día a día, en que encontramos la trascendencia, y el amor que ella encierra, en esos pequeños y casi insignificantes actos cotidianos, que por esa gracia sobrenatural, se convierten en actos de fuerza, de amor, y de alegría.

Si fuera a hacerse la analogía del orden sobrenatural de acuerdo a las nociones cristianas sobre ese tema, con el tratamiento que hace Ibn Jaldún sobre los perceptores sobrenaturales, se podría decir que hay coincidencias en lo que se refiere a lo sobrenatural auxiliar, es decir, al caso de lo sobrenatural en la revelación, en los milagros, y en la profecía, que son cosas que trata Ibn Jaldún en la parte aquí estudiada de su obra. Pero no habría coincidencias en cuestiones como la unión hipostática (de la Divinidad con lo humano, como en el caso de la Encarnación), y la elevación de los ángeles. Más adelante veremos que los casos sobrenaturales que examina Ibn Jaldún en sus *Prolegómenos* se corresponden a diversos tipos de efectos o fenómenos sobrenaturales,

como la bilocación, la revelación, la profecía, y otros, los cuales se observan también en el caso de otras religiones además del cristianismo y el Islam. En todo caso, y ya para concluir estos señalamientos, añadiré que es notable el hecho de que el conjunto de efectos del orden sobrenatural constituye un acervo de poder espiritual indescriptiblemente grande y bueno. Y no deja de ser aún más sorprendente que los creyentes, teniendo esa reserva y tesoro espiritual a mano de su fe, lo ignoren o desdeñen sin cultivarlo más, sobre todo cuando se piensa que vamos dirigidos a una eternidad que puede ser maravillosa o no serlo, y que esta reserva espiritual sobrenatural es algo que nos ayuda y da fuerza en el camino de la vida hasta la mejor eternidad. Deja a uno atónito esta indiferencia, que luce mayor que la del errante en el desierto, quien, atormentado por la sed, pasa de largo ante un manantial de frescas y cristalinas aguas que podrían saciársela. No sabría uno decir si es locura, necedad, o distracción.

La percepción sobrenatural en el Islam

“A. L. M., este es el libro, no hay extravío en él para quienes temen [a Dios]. Aquellos que creen en *lo sobrenatural*...”

Corán, sura II, “La vaca”, aleyas 1-3.²⁵⁶

Aunque muchos detalles sobre las características de lo sobrenatural en el Islam y la actitud con respecto a ello aparecerán mayormente en las páginas de la parte de la obra de Ibn Jaldún estudiada en esta tesis, conviene aquí una introducción al tema, tanto como colofón a todos los antecedentes a estas ideas en el Islam, como para una preparación a lo que nos va a decir el pensador tunecino acerca de este tema, ya circunscrito al ámbito de la religión musulmana.

Como se puede inducir del epígrafe, hay una categoría en la creencia islámica que es la de *lo sobrenatural*, también traducida como “lo oculto”, y “lo invisible”²⁵⁷, términos estos también con los cuales comúnmente se define e identifica a lo sobrenatural en el ámbito islámico, y que corresponden en sus líneas a ésta categoría tal como lo hemos venido tratando y entendiendo en otras civilizaciones previas al Islam. Sobre ella, y refiriéndola como “lo no visible” (*al-ġayb, the unseen*) nos dice el sheij Mohammed Metwali ash-Sha’rawi, uno de los principales voceros musulmanes actuales, lo siguiente:

“Lo no-visible²⁵⁸ es cualquier cosa que esté mantenida escondida de nosotros, pues ¡Lo visto ya no es desconocido! Esto significa que lo que los ojos atestiguan no es considerado no-visible, sino que [para serlo] simplemente tiene que estar lejos de nuestra percepción. Así, aquello que es atestiguado no cae bajo [la posibilidad de ser considerado como] lo escondido o lo desconocido.

[...] Podríamos estar presentes en un mismo lugar pero en habitaciones separadas, sin conciencia de lo que está sucediendo en el cuarto al lado del nuestro. Podríamos estar sentados cara a cara conversando con cierta gente, y no tener ni una pista acerca de lo que realmente está dando vueltas en sus mentes y sus corazones.”²⁵⁹

Esto *no-visible*, es lo mismo a lo que se refiere Ibn Jaldún en la parte de su obra estudiada en esta investigación. Y él también utiliza el término que en árabe corresponde a ese concepto de *lo oculto*, que es *al-ğayb*.²⁶⁰ Este término se refiere a cualquier cosa que esté de alguna manera escondida, ausente, u oculta. Ha adquirido múltiples significados, algunos muy intrincados, y parece derivarse de una traducción figurativa del modo como se referían originalmente en tiempos antiguos a la parte más honda de un pozo, porque es justamente la parte que queda oculta a los ojos de las personas en la superficie, a causa de su profundidad, y por ende, su contenido es indeterminable. Ahora bien, en el contexto islámico que aquí estamos manejando, *al-ğayb* se refiere a los secretos trascendentales y divinos, tanto porque son de Dios como porque son remitidos por Dios. Dicho término está mencionado hasta unas sesenta veces en el Corán, en seis formas diferentes, con tres significados primarios:

1. *Al-ğayb* como ausente: “Eso es para que el amado [o ‘el fuerte’, *al-‘azīz*, aquí referido a Dios] sepa que no lo traicioné en [su] ausencia.” (xii, 52) ²⁶¹
2. *Al-ğayb* como lo desconocido o lo oculto, escondido. “Al-lah es el conocedor de *lo oculto* y lo atestiguado [= lo visible], el grandioso, el exaltado.” (xiii, 9)
3. *Al-ğayb* como lo futuro, lo perteneciente al porvenir. “Dí: «No retengo para mí [el poder de] beneficiar o dañar, excepto de lo que Dios ha querido. Y si conociera *lo oculto*, habría podido adquirir mucha riqueza, y ningún peligro me habría podido tocar. No soy sino un advertidor y un traedor de buenas noticias para un pueblo que cree.»” (vii, 188)

Podrían añadirse aquí otros significados, más ‘populares’ del término *ğayb*, o más en sentido figurado, podrían señalarse varios, pero tomaré uno que pienso es significativo, y, como en verdad, no incide mucho en este punto, pero muestra cómo el término ha calado hondo en la cultura popular, lo referiré. Se trata del concepto de *ğayb* como aquél ámbito del cual procede lo misterioso y desconocido, y que también puede relacionarse con el destino. Por ejemplo, en la refundición por el poeta iraquí Aḥmad Aṣ-Ṣāfi An-Naṣafi (1897-1977) de los famosos versos del *Rubayāt* del poeta persa Omar Jaiám (1048-1131)²⁶², alude varias veces al *ğayb* como destino o inclusive algo que podríamos calificar como la voz oculta del ser de la trascendencia, el ser ‘más allá’ de la dimensión presente limitada de lo humano y lo terrestre, el ser de un ámbito inclusive *transreligioso* (aunque es difícil pensar ya el ámbito originario religioso, mucho más lo es

pensar un ámbito transreligioso). En los versos siguientes podemos apreciar esta calidad del *ğayb*, que no queda ya simplemente circunscrita a una dimensión puramente religiosa o doctrinal, sino que abarca más lo existencialmente inquietante a la condición humana:

سمعت صوتاً هاتفاً في السحر نادى من الغيب غفاة البشر هبوا املأوا كأس المنى قبل أن تملاً كأس العمر كف القدر لا تشغل البال بماضى الزمان ولا بات العيش قبل الأوان واغنم من الحاضر لذاته فليس في طبع الليالي الأمان غد بظهر الغيب واليوم لى وكم يخيب الظن في المقبل ولست بالغافل حتى أرى جمال دنياي ولا أجتلى	Oí una voz desconocida que clamaba al alba, llamando desde el <i>ğayb</i> a la gente distraída a que se levanten y llenen sus copas de esperanza antes que la fatalidad apure la copa de sus vidas.²⁶³ No te preocupes del pasado que se ha ido ni del futuro que no está aquí aún. Solo goza de los placeres del momento presente, Pues las noches no pueden garantizar tu longevidad. El mañana lo oculta el <i>ğayb</i>, mientras que el hoy es mío. Y cuanto se ha frustrado mi pensar al especular lo futuro. Mi espíritu no está aturrido al punto de ver toda la belleza de mi mundo y no conmovirme. ²⁶⁴

Ya con respecto al concepto de *ğayb*, como lo sobrenatural en sí, la tradición islámica nos dice que hay dos tipos de él: lo sobrenatural absoluto (*al-ğayb muṭallaqa* o *al-ğayb muṭlaq*), que se refiere a todo conocimiento que es no visible o escondido, y el *ğayb nisbi*, o “relativo”, solo conocido por Al-lah. En cuanto al primero, ya se refiere al mismo el Corán cuando dice: “Y con él están las llaves del *ğayb* (todo lo que está escondido), nadie las conoce sino Él.” (vi, 59). En la cita dada se habla, de hecho, de *las llaves* del *ğayb*, y el profeta Mahoma a veces se refirió así a ese concepto. En un significativo *Hadīt*, se recoge que ‘Abdallah bin ‘Umar dijo que el profeta dijo: “Las llaves del *ğayb*²⁶⁵ son cinco, nadie las sabe excepto Al-lah. Nadie sabe lo que ocurrirá mañana excepto Al-lah; nadie sabe qué es lo que está en el vientre excepto Al-lah²⁶⁶; Nadie sabe cuándo lloverá excepto Al-lah; ningún alma sabe en qué lugar morirá excepto Al-lah; y nadie sabe cuando empezará la Hora [final] excepto Al-lah.” En el próximo capítulo de esta investigación veremos cómo, en las disquisiciones hechas por Ibn Jaldún acerca de los perceptores sobrenaturales, él toma en cuenta y se refiere varias veces a estos cinco tipo de cualidades sobrenaturales.

En cuanto al segundo tipo de *ğayb*, el “relativo”, se dice que lo es porque es proporcional al individuo y a su situación. En este sentido, este *ğayb* está escondido para algunos, pero aparente para otros. Un ejemplo elemental de esto es el de un salón de clases, en el cual quienes están dentro puede ver al profesor, oír el contenido de su

exposición y las conversaciones que allí toman lugar, mientras que los que están afuera no están conscientes de nada de esto.

La creencia en el *ġayb* es un constitutivo fundamental en el sistema islámico. El Corán lo ilustra varias veces, como se ha mostrado en el epígrafe a esta parte. Es fundamental, porque, de hecho, funda la creencia en seis artículos de fe asentados sobre esta noción de “lo no-visto”, “lo invisible”, o “lo sobrenatural”, calificaciones todas que corresponden al *ġayb*. Los artículos en cuestión son los siguientes:

1. Creencia en Dios
2. Creencia en los ángeles
3. Creencia en los libros divinos
4. Creencia en los profetas
5. Creencia en el día del juicio [final]
6. Creencia en la predestinación de Dios.

En todas estas cosas hay que creer, aunque sus objetos sean, parcial o totalmente, invisibles. Ellas definen la fe musulmana, como lo recoge otro *Hadīth* del profeta: “*Imān* [fe] es que creáis en Dios y en sus ángeles y en sus libros y en sus mensajeros y en el más allá²⁶⁷ y en el buen y mal destino [ordenado por vuestro Dios].”

Por otro lado, si bien es cierto que aquí parecería quedar aceptada la conexión entre eso que se designa y define como *oculto* y otras expresiones como “ciencias ocultas”, que se referirían entre otras cosas, a modos de acceso a una realidad desconocida o que no se conoce igual que la realidad natural, al modo de una realidad escondida, superior y misteriosa, creo que es mejor deslindar ambos ámbitos o cuestiones, antes de tejer una asociación más fácil que correcta. Sobre todo porque, tal como puede entenderse en el contexto islámico, esto que aquí denomino *lo oculto*, no lo está por capricho de Dios y estímulo para las propuestas esotéricas. Es decir, no se trata de un ámbito que alguien ocultó o escondió con un propósito particular. Más bien tales realidades serían *lo oculto* porque no están abiertas a nuestra experiencia común, sensible, natural. A lo oculto, en ese sentido, se le identifica con lo sobrenatural, y tal identificación no es errónea, pero es aún más exacto si se le traduce, como en versiones aquí anotadas de otras lenguas, por *lo invisible*. ¿Y qué sería lo invisible? Aquí correspondería a aquello que existe como una realidad alterna, pero que, precisamente por no poder ser captada con los sentidos, no luce presente en la realidad común (pues además es inasible e inaudible, por estar más allá de lo sensible). Sin embargo, subyace a toda realidad y experiencia espiritual

trascendente, y por eso es que el Corán enfatiza que quienes temen a Dios (*al-muttaqīn*) creen en *lo invisible*, lo sobrenatural, es decir, asienten, reconocen, y se adhieren al convencimiento de que esa realidad existe, y que ella corresponde a la esfera del poder divino.²⁶⁸ Así pues, creer en lo sobrenatural es un requerimiento de la fe islámica.

Incidentalmente, a diferencia del caso de Jesús y los primeros tiempos cristianos, en el Islam, aunque es fundamental creer en lo sobrenatural, no se enfatiza ni lo milagroso ni lo inusitado en la vida de la fe. Ciertamente, aunque en algunos casos la piedad popular ha rodeado la figura del profeta fundador de un aura portentosa, en los planos más formales de la fe y la vida religiosa se subraya el hecho de que el profeta Mahoma no hizo milagros ni hechos descomunales ni notables. Tradicionalmente se dice que su único milagro fue el Corán (lo cual Ibn Jaldún reiterará en la parte de su obra estudiada en esta tesis, como veremos), queriendo decir con ello que es un hecho extraordinario que un hombre iletrado como lo fue el profeta, según su misma admisión, pudiera dictar una obra como ese libro sagrado, en el cual está combinada la poesía con la ley, el comentario, la narración, y la plegaria.

Siguiendo, pues, grosso modo, el esquema conceptual del Islam, el mayor milagro o hecho extraordinario que certifica la calidad sobrenatural de las percepciones especiales aquí estudiadas, lo es también el de la misma revelación de la palabra de Dios a un ser humano, que es este individuo excepcional y extraordinario al cual denominamos con el nombre de profeta. Ya en la parte en que se trató el caso del judaísmo se habló un poco sobre las cualidades de los profetas. A grandes rasgos, lo que allí se dijo puede aplicarse al caso del Islam, es decir, al caso de Mahoma, pues si bien la religión musulmana reconoce la calidad profética de varios personajes importantes del judeocristianismo, como Moisés, Jesús, Abraham y otros, también afirma que Mahoma es el último y definitivamente válido profeta, y por eso es como el ‘cierre’ o “sello” de la profecía (*Jātm an-nubūma*). En cierto modo entonces, lo sobrenatural se va a circunscribir preferentemente a la recepción y percepción de los mensajes que provienen de “lo oculto” o lo que está más allá de la pura e inmediata experiencia sensible y natural. En este sentido, hay que tener en cuenta que “lo sobrenatural” no significa, en este contexto de la cultura islámica, sobre todo en la época contemporánea a Ibn Jaldún, solamente hechos de carácter portentoso o prodigioso, como los milagros de abrir las aguas o provocar plagas (como en el caso de Moisés) o curar enfermos y resucitar muertos (como en el caso de Cristo), sino que se tendrá por excelente el hecho de poder recibir mensajes de lo oculto. Pero estos mensajes no poseen carácter unívoco, sino que pueden provenir de Dios a través de los ángeles, o pueden ser traídos (en el caso de percepciones sobrenaturales no proféticas) por los ángeles caídos. En el caso de los profetas, son

traídos por ángeles, y más específicamente, el arcángel Gabriel, enviado por Dios para aquellos que deben recibir tales mensajes.

Lo que los distingue a tales mensajes entonces no es que estén asociados a un hecho prodigioso, sino que provengan de una esfera más allá de lo natural, y por ende, remitidos por potencias espirituales que pueden ser servidoras de lo divino o alejadas de lo divino. De hecho, como se verá en Ibn Jaldún, la calidad de los perceptores sobrenaturales y la calidad del mensaje y tipo de hechos asociados a cada uno, son muy variadas, y van desde lo maravilloso espiritual, muy ligado y concomitante con lo religioso, hasta lo ya más alejado de la religión, y relacionado con aficiones o deseos personales, a veces no tan inocentes, y que hasta lindan en lo reprochable. De modo que no toda percepción sobrenatural es irreprochable o feliz o esencialmente buena o benéfica en principio: unas provendrían de Dios a través de sus ángeles, y otras provendrían de los ángeles caídos, que rechazan a Dios y se alejan de él.

Ahora bien, ya habiendo dicho lo anterior, y aunque podrían seguir comentándose nociones relativas a lo mencionado, en interés de abreviar acotaré lo siguiente: cuando uno busca información de fuentes musulmanas sobre las doctrinas, opiniones o estudios sobre el tema de lo sobrenatural, se encuentra que es un tópico que, en un sentido (el de lo extraordinario, lo milagroso y lo portentoso) no parece tener una presencia tan importante en la cultura islámica. Pero, en otros sentidos, como el de ser una cualidad asociada a los sueños y a los mensajes directos o indirectos que ellos significan, constituye un aspecto muy importante de la cultura espiritual islámica. Existen al respecto muchas obras de consulta y mucha información en la red sobre el tema de la interpretación de los sueños en la tradición islámica, y ya desde hace casi mil años encontramos obras muy serias e interesantes al respecto de cómo extraer de los sueños significados prácticos, ocultos, morales, premonitorios, etc., y todavía hoy en la red la comunidad islámica tiene acceso a gran cantidad de información al respecto, con gran demanda, de obras, comentarios y “manuales” de cómo interpretar los sueños, inclusive desde un específico punto de vista ‘sobrenatural’.²⁶⁹ En otra de las fuentes consultadas²⁷⁰ inclusive se intenta deslindar lo ‘sobrenatural’, entendido casi en un nivel coloquial como referido únicamente a hechos portentosos, de lo que es netamente lo sobrenatural en sí, entendido como aquél ámbito que está en contacto o cercanía con los seres trascendentales como los ángeles o Dios. En este sentido, la fuente citada nos dice, con referencia a ciertas capacidades como la telepatía o la telequinesis²⁷¹, que ellas pueden ser desarrolladas en diverso grado por los seres humanos (es decir, no son puramente recibidas o innatas), pero que, así como unas capacidades físicas extraordinarias como las de los levantadores de pesas, boxeadores, luchadores, y otros, etc. “no son un

fenómeno religioso, tales extraordinarias capacidades mentales tampoco son un fenómeno relacionado con la religión.”

Otro de los aspectos conectados con lo sobrenatural, en este caso como poder o virtud (palabras que originalmente significaban lo mismo) es el que tiene que ver con la buena o mala suerte, el “mal de ojo”, los maleficios, las brujerías y hechicerías, etc. Ibn Jaldún también trató este fenómeno, comentándolo muy desaprobadoramente, con su inquina particular hacia lo fraudulento. Pero lo trató de manera más sociológica²⁷², hacia el final de sus *Prolegómenos*. Al respecto, éste todavía sigue siendo un tema de mucho debate y discusión en la comunidad islámica, al punto de que, si bien hay muchísimos eruditos, profesores, y doctores de la ley que desaprueban cuestiones como los amuletos y talismanes, la verdad es que encontramos casi universalmente la presencia general y común del uso de esos y otros elementos afines para invocar la “buena suerte”, en todo el Islam, desde el Magreb hasta el remoto oriente.

Este aspecto de lo sobrenatural relacionado con una cualidad *de las cosas* también se observa en el Islam con respecto a cuestiones que, aunque estaban presentes en la antigüedad pagana de Europa y medio oriente, hoy en día ya no existen, sino en débiles reminiscencias culturales que han perdido aparentemente toda su traza de conexión con lo sobrenatural, al menos en el sentido espiritual de este término. Dos ejemplos bastarán para especificar a qué me refiero aquí. Uno es el de la cualidad sobrenatural de ciertos objetos como una piedra. Me refiero específicamente a “la piedra negra” (*al-ḥaṣṣarū-l-ásuad*) que está en la Kaaba de la Meca, uno de los edificios más venerados por los creyentes del Islam, si no el más venerado. Tal piedra era originalmente un aerolito. La tradición dice que al principio era totalmente blanca, pero se volvió negra por los pecados de los hombres. Está hoy engastada en uno de los ángulos de la Kaaba, en un marco de plata, y los creyentes que van de visita al lugar, la besan con mucha devoción.

Para muchas personas, no deja de ser paradójico el culto y veneración a ese objeto, en una religión que se presenta y aparece además como tan afirmadora de la unidad exclusiva de lo divino en Dios, sin compartimiento de su carácter sagrado y excelso con nada más, y mucho menos un objeto como una piedra amorfa. En todo caso, no solo se trata de una antigua tradición que Mahoma significativamente respetó (mientras que, por otro lado, hizo derribar los ídolos y piedras de cientos de otras divinidades y representaciones espirituales) sino que ha sido continuamente honrada por la tradición musulmana y la mayoría de los creyentes después de los tiempos del profeta.

Otro caso de objetos dotados de poder sobrenatural en la tradición musulmana, es el de los árboles, que no es tan de extrañar, puesto que se pueden conseguir ejemplos de esa significación en otras partes del planeta, incluyendo nuestra América. Se trataría

de una pervivencia de tradiciones y creencias más antiguas, quizá animistas, que perduraron más o menos constantes, por ejemplo, en Palestina, resistiendo aspectos de la cultura judía primero y de la cristiana después, las cuales ambas rechazaban cualquier vestigio de sacralización pagana de la naturaleza. Curiosamente, el Islam no rechazó tales vestigios (como tampoco lo hizo la cultura drusa, escindida del Islam, pero que se constituyó como una creencia aparte, con su propia idiosincrasia, y separada de la religión musulmana). Ecos de tal veneración a la vegetación y específicamente a los árboles los hay en la cultura griega y la iraní, pero su pervivencia y aceptación en regiones islámicas indica un rasgo interesante de la identidad musulmana, que está dispuesta a reconocer y amparar usos locales, aunque a veces parezcan no islámicos o tomados de otras religiones, y aún si lucen en contradicción con algunos principios básicos del Islam. En esto puede notarse el eco de una tradición islámica notable: el *'adab* (“costumbre”)²⁷³.

El *adab* consiste en una excepción que la ley islámica (*sharī'a*), a través de las autoridades judiciales, reconoce a un uso local, por causa de una consideración particular, inclusive cuando ella pudiera estar en conflicto con algunos de sus principios canónicos. Algunas comunidades habían desarrollado tales usos locales antes de aceptar el Islam, y no los abandonaron del todo después. Lo que se retiene como vestigio pueden ser costumbres como el matriarcado (en algunas zonas de Indonesia), el cual está en directa oposición a la *sharī'a*. Otras se refieren a costumbres como la adopción de niños (prohibida también por la *sharī'a*), la cual muchos musulmanes practican en algunas partes de la India. Las cortes islámicas reconocen legitimidad a esos usos, en cuanto que son locales. Al mismo tiempo, cada comunidad ha desarrollado sus propias normas para manejar sus disputas, y estas a menudo pueden estar en desacuerdo con los estándares de la enseñanza religiosa musulmana, pero las autoridades permiten estas costumbres particulares para promover la armonía y la paz en la comunidad. En cierto modo, la veneración de los árboles, que toma diversas formas, (las cuales aquí no podemos examinar exhaustivamente), y una de las cuales sería su incidencia sobrenatural, aunque podría chocar con varios de los principios del Islam y la Sunna, no solo ha pervivido en lugares como las comunidades musulmanas de Palestina, sino que es un nexo que la colectividad islámica de allí comparte con otras colectividades que también conservan y honran tales tradiciones.²⁷⁴

¹ Por ejemplo, en *Jeremías*, XX, 7-9: “La palabra del Señor se volvió para mí oprobio y desprecio todo el día. Me dije: «No me acordaré de él, no hablaré más en su nombre»; pero ella era en mis entrañas fuego ardiente, encerrado en los huesos; intentaba contenerlo, y no podía.” También en *Jeremías* XXXI, 33; *Salmo* XL, 8; etc.

² FRANKFORT, H. y FRANKFORT, H. A.: “Mito y realidad”, en *El pensamiento prefilosófico. I. Egipto y Mesopotamia*. Fondo de Cultura Económica, México, 1958, p. 23.

³ FRANKFORT, H. y H. A.: ob. cit., p. 24.

⁴ LING, Trevor: *Las grandes Religiones de Oriente y Occidente. Vol. 1*. Ediciones Istmo, Madrid, 1968, p. 28.

⁵ Cfr. LIDDELL, Henry George, SCOTT, Robert: *Greek-English Lexikon*, Harper & Brothers, New York, 1883, p. 40a,b.

⁶PABÓN, José M.: *Diccionario Manual Griego-Español*. Vox Biblograf, Barcelona, 1975, p.16.

⁷ARISTOTLE: *The Works of Aristotle*. Translated & edited by W. D. Ross et al., Oxford University Press edition, published by *Encyclopaedia Britannica. Great Books of the Western World*, Chicago-London-Toronto, 1952, Tratado: *On Sense and the Sensible*, 437b, 25. Este breve texto pertenece a la serie de tratados cortos titulados tradicionalmente *Parva Naturalia*, y será citada y traducida en adelante de esta misma edición, con ese nombre y con el título del tratado específico a continuación.

⁸ ARISTOTLE: *On Sense and the Sensible*, 438a, 4. Edición citada.

⁹ ARISTOTLE: *Parva Naturalia. On Sense and the Sensible*. 437b, 12. Edición citada.

¹⁰ Cfr. PLATÓN: *Timeo*, 46b. El pasaje en que Platón escribe esto ha sido vertido de diferentes formas: “... el fuego de la vista se une sobre la superficie lisa y brillante con el fuego de la imagen.” Azcárate lo vierte así: “...el fuego del rostro [que se refleja] se funde con el fuego de la vista en la superficie lisa y brillante una vez que en ésta se ha originado un fuego que sufre múltiples distorsiones.” (PLATÓN: *Diálogos*. Traducciones. Introducciones y notas por María Ángeles Durán y Francisco Lisi. Editorial Gredos. Madrid, 1992. *Timeo o De la naturaleza*. Consultada en la Edición Electrónica de la Escuela de Filosofía, Universidad de Arte y Ciencias Sociales, ARCIS, Santiago de Chile. 2016). F. M. Cornford ha visto (*Cosmology*, pag. 155) que esto se refiere probablemente a la transposición de izquierda y derecha que Platón menciona más adelante en el texto. *Timeo* expone la reflexión de un rostro en un espejo. La unión del fuego interior de la persona reflejada con el fuego proveniente del espejo produce la reflexión en la superficie lisa que, a su vez, irradia un rayo que se encuentra con el proveniente de los ojos del perceptor. En inglés otro traductor lo ha vertido así: “For because of the communion of the internal and external fire, which again is united on the smooth Surface and in manifold ways deflected, all these reflections take place; the fire which belongs to the face coalescing with the fire of the visual current upon the surface of the smooth bright object.” (ΠΛΑΤΩΝΩΣΤΙΜΑΙΟΣ. *The Timaeus of Plato*. Edited with Introduction and notes by R. D. Archer-Hind, M.A., Cambridge University Press, 1888) Por último, García Bacca traduce así: “... vienen necesariamente a luz todos esos fenómenos, resultantes de compaginarse en lo liso y brillante el fuego que hacia el rostro va con el que de la vista sale...” Traducción de Juan David García Bacca en *Platón. Obras completas*. Tomo VI. Universidad Central de Venezuela, Caracas, 1982. Como se ve, en todas las versiones parece coincidir un fuego *externo* con uno *interno*, que contribuye a la sensación y la percepción, que por lo tanto, no serían esas cosas tan pasivas y meramente receptivas que algunos consideran aún hasta tiempos recientes.

¹¹ SCIACCA, Michele Federico: *Historia de la filosofía*. Luis Miracle, editor, Barcelona, 1954, p. 68.

¹² Ibid.

¹³ ARISTOTLE: *Parva Naturalia. On Sense and the Sensible*.438a, 5-14.

¹⁴ Ibíd.

¹⁵ Aunque esto no es siempre así, pero también sucede que, en medio del sueño, una luz o un ruido fuerte, no son percibidos como tales, sino que son “incorporados” al sueño.

¹⁶ Aforismo de Pitágoras, citado en MUELLER, Fernand-Lucien: *Historia de la psicología*. Fondo de Cultura Económica, México, 1966, p. 39.

¹⁷ Los romanos reconocerían la misteriosa imbricación, no siempre evidentemente separable, entre el cuerpo y el alma, que corresponde a la influencia de una parte en otra, y que enunciaban parcialmente en el dicho “Mente sana en cuerpo sano” (*Mens sana in corpore sano*), correspondiendo el alma aquí a la mente. En este sentido, la explicación psicósomática de muchos padecimientos sigue de cerca esta idea de los antiguos.

¹⁸ MUELLER, F.-L.: ob. cit., pp. 39-40.

¹⁹ Cfr. PLATÓN: *La República*, 476b-480a.

²⁰ Cfr. PLATÓN: *Banquete*, 210a-211a.

²¹ Cfr. PLATÓN: *Teeteto*, 186b y passim.

²² Así la llama Juan David GARCÍA BACCA en su traducción del pasaje relativo del *Teeteto* (Cfr. PLATÓN: *Obras completas*. Vol. II: *Teeteto, El sofista, El político*. UCV, Caracas, 1980, 151e.

²³ Cfr. *Teeteto*: 186d, “La ciencia no reside en las sensaciones, sino en el razonamiento sobre las sensaciones, puesto que, según parece, sólo por el razonamiento se puede descubrir la ciencia y la verdad, y es imposible conseguirlo por otro rumbo.” (García Bacca traduce “afecciones” en vez de “sensaciones”)

²⁴ He encontrado al menos cuatro obras donde el estagirita se refiere -por cierto, desde a veces distintos puntos de vista- a la percepción. Estas obras son: *De Anima*, *Metafísica*, *Categorías*, y *Del sentido y lo sensible* (esta última, incluida entre los *Parva Naturalia*, ya mencionada en cita anterior).

²⁵ Como veremos, algunos traductores han optado por traducirla como “percepción sensible”, que no es una mala solución, pero que no carece de problema y se arriesga a ser equívoca.

²⁶ Cfr. ARISTÓTELES: *Acerca del Alma*. Introducción, traducción y notas de Tomás Calvo Martínez. Biblioteca Básica Gredos. Para el primer caso aludido: Cfr. 417a, 1-5; 418a, 19-20; 423b,30; *Metafísica*, 980a, 21; 1011a, 34-35; 1053a,10-15; 1064a, 6; *Física*, 187a, 35-37; para el segundo caso aludido: Hay un uso distinto de *percibir* en Aristóteles, expresado de manera indirecta, y podemos notarlo por ejemplo en su *Física* (218b, 29-30; 219a, 1-2; 219a, 24; 219a, 30-31; 222, 24) lugares todos donde se refiere a percibir lapsos de tiempo, y que, evidentemente, se trata de una “sensación” o “percepción sensorial” en sentido figurado. Asimismo, en la *Ética a Nicómaco*, aunque se refiere a la percepción de sensibles (II, ix, 8) también se refiere al *nous*,(que unos traducen, en

este pasaje, como inteligencia y otros como entendimiento) como un “sentido” que percibe particulares *inmediatamente*, y de aquí su afinidad con la intuición (VI,xi, 4).

²⁷ Cfr. ARISTÓTELES: *De Anima*. Prólogo, traducción y notas de Alfredo Llanos, Editorial Leviatán, Buenos Aires, 1986, 417a 9. Cursiva nuestra.

²⁸ ARISTÓTELES: *Metafísica*, IX, 3, 1047a 5-10: “... pero nada sera ni frío, ni caliente, ni dulce, ni en general perceptible, si la gente no lo está percibiendo; así que quienes sostienen este punto de vista tendrán que mantener la doctrina de Protágoras. Pero, de hecho, nada tendrá siquiera percepción si no está percibiendo, es decir, ejerciendo su percepción.” (Traducción mía del pasaje de: ARISTOTLE: *Metaphysics. A revised text with introduction and commentary by W. D. Ross*, Clarendon Press, Oxford, 1966).

²⁹ *De Anima*, Libro III, cap. 3, 427a 17-428a.

³⁰ Cfr. *De Anima*, Libro III, cap. 7, 431a: “Percibir es, entonces, como simplemente afirmar o conocer; pero cuando el objeto es placentero o doloroso, el alma hace una casi afirmación o negación, y busca o evita ese objeto.”

³¹ Precisamente porque sentimos que algunas traducciones a idiomas modernos se aproximan más al contenido de la obra de Aristóteles en relación a este problema, es por lo que a veces no citamos algunas obras de Aristóteles en su traducción castellana, sino en otras versiones donde se hace la distinción señalada entre percepción y sensación y se esgrimen otros matices que, sin caer en sutilezas, tienen lugar en un estudio que quiera ser profundo sobre este tema.

³² Aquí diferenciamos esta concepción de percepción con la de apercepción, que suele designar las aprehensiones internas de cada persona.

³³ Podría argüirse que no hay “recepción” sin “captura” previa. De hecho, a lo que me refiero en el párrafo de arriba, es que no puede haber captura en absoluto, si no se siente o se percibe nada a ser capturado; para que se diera el acto de percepción de una cosa, previamente debería haber una mínima conciencia elemental de algo ante mí para que luego surja la percepción como proceso completo. Pero, inclusive si la percepción es, como suele serlo, parcial o imperfecta, el proceso perceptivo se puede dar de manera absoluta, y de hecho, por eso puede inclusive conocerse que es, de alguna manera, imperfecto (la conciencia no sospecharía que su percepción es imperfecta si de alguna manera no tuviera, además de la percepción imperfecta en sí, la percepción de una insuficiencia en sí misma, la cual entraña un conocimiento de lo percibido que le hace saber que falla en su aprehensión). La percepción, en este sentido, entrañaría que ella tiene una percepción de sí misma y evalúa su alcance: puede afirmar que capta mal algo, pero no afirmará que *no capta nada* si hay algo para la conciencia, algo de lo cual la conciencia hace un contenido a reconocer como parte de lo que ha adquirido en el acto de percepción. Como ya se había dicho arriba, la noción de percepción posee una orientación hacia lo sensitivo (percepción *sensible*) y otra hacia lo intelectual (percepción intelectual); con relación a ambas podemos comprender las nociones aristotélicas de sensibles propios y sensibles comunes (Cfr. ARISTÓTELES: *De Anima*, II, 6). Los primeros, propios de cada sentido (y que, si son de un sentido en particular, v.gr.: la vista, no pueden ser percibidas por los demás sentidos) y existen en los seres sensibles y por ende, particulares, que los ejemplifican. Los segundos, son sensibles comunes a todos o varios sentidos, como el movimiento, la figura, la

magnitud y el reposo. Al intervenir más elementos, la noción del objeto se hace más compleja (esta noción, a mi juicio, correspondería a la síntesis del sentido común), y se pasa de una sensación simple, a una con más relaciones y complejidades.

³⁴ La significación más amplia de *aisthesis* es “aprehensión directa” (sensible o mental). En el presente texto, se comprende el concepto de percepción de una manera algo distinta, básicamente como algo diferente y más complejo que la sensación, aunque, como se ha dicho en otro lugar, no se comprende sin ésta. Por otro lado, hay cierta dificultad en comprender la *aisthesis* como “aprehensión directa”, por cuanto ello podría hacerla confundir con la intuición misma, la cual también es definida tradicionalmente de una manera semejante. Sin embargo, lo que diferenciaría a la intuición de la sensación y la percepción es que, a diferencia de la sensación, la intuición posee una información (a veces nada simple) sobre aquello que sería para ella su objeto, y a diferencia de la percepción, esa información no es resultado de discurso o aún labor de la voluntad (Cfr. ARISTÓTELES: *De Anima*, 417b, 20-25), sino que surge espontáneamente en la mente, como si la idea del objeto trajera ya otras ideas aparejadas al mismo, que se captan afirmadas con fuerza de verdad.

³⁵ ARISTÓTELES: *Metafísica*. Traducción directa del griego por Hernán Zucchi, Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 1978.

³⁶ Cfr. ARISTOTLE: *De Anima*, translated with Introduction and Notes by D. W. Hamlyn, Clarendon Press, Oxford, 1968. Además de esta versión, hemos utilizado y verificado lo arriba afirmado en la de Sir David Ross (Cfr. ARISTOTLE: *De Anima*, translated with Introduction and Notes by Sir David Ross, Clarendon Press, Oxford, 1967).

³⁷ Que Aristóteles lo piensa así lo reflejan muchos pasajes de su metafísica, aunque en ellos la referencia a la percepción sea más a un uso común de esa noción y no a un uso más especializado. Por ejemplo, cuando habla en la *Metafísica* de la medida perceptible, y dice: “Y también decimos que la ciencia y la sensación [Ross: percepción] son medida de las cosas [...] porque con ellas conocemos algo, si bien, más que medir, son medidas. Pero nos sucede como si, al medirnos con otra persona, conociéramos cuál es nuestra altura porque aplica la vara de un codo sobre tantas partes nuestras. Por su parte, Protágoras dice que «el hombre es medida de todas las cosas», refiriéndose a éste en cuanto sabe o *percibe*: y se refiere a éstos porque poseen el uno sensación [Ross: percepción] y el otro ciencia, las cuales solemos decir que son medida de las cosas que caen bajo ellas.” (cursiva nuestra). Ahora bien, la sensación no “mediría” nada, si fuera *pura* sensación. En la medida que no lo es, registra y procesa para una primera intelección lo que ella alcanza. Pero, hasta donde sabemos, Aristóteles no lo dice así.

³⁸ *Parva Naturalia. On Sense and Sensibility*. 436b, 20-437a, 3.

³⁹ *Parva Naturalia. On Sleep and Sleeplessness*. 454a, 6-10. Cursivas mías. Acoto indicando que lo que Aristóteles llama *alma*, en este texto, no es algo relacionado con la mente, sino un principio de vida en el cuerpo que lo hace estar animado, es decir, dotado de la actividad organizada que llamamos vida.

⁴⁰ Ob. cit., 449b, 24. *Hypólepsis* significa, por un lado, “sucesión”, y por otro, “concepción” o “pensamiento”.

⁴¹ Podría denominarse a lo exterior, “objeto”, y a lo interior, “sujeto”, pero he evitado intencionadamente usar aquí esos dos términos.

⁴² Cfr. JULIÁ Victoria, BOERI, Marcelo, y CORSO, Laura, *Las exposiciones antiguas de ética estoica*, (Apéndice: Pablo Caballero), Eudeba, Buenos Aires, 1998. Referido en NÚÑEZ, María Gracia: “La concepción estoica de la buena vida”, artículo consultado el 16 de marzo de 2006 en la p. web <http://antroposmoderno.com/antro-articulo>.

⁴³ La voz *katalepsis* fue utilizada desde temprano en la literatura griega, y con usos diversos. Para designar un ataque, una toma de posesión, una ocupación (Cfr. Tucídides, Platón, Demócrito, *Liddle-Scott Greek Lexikon*). El verbo *katalambáno*, “percibir”, con el uso que aquí nos interesa, como “tomar con la mente”, “aprehender”, “comprender”, ya lo encontramos en Platón (Cfr. *Fedro*) y después en varios más como Polibio y Dionisio de Halicarnaso.

⁴⁴ La voz *antilepsis* en este sentido referido aquí, se puede encontrar en Tucídides y Jenofonte. Cfr. *Liddle-Scott Greek Lexikon*.

⁴⁵ Cfr. “La filosofía clásica griega. El estoicismo en su conjunto ideológico”, monografía elaborada por la Biblioteca digital Luis Ángel Arango, y consultada el 16 de marzo de 2006 en la página web: <http://www.lablaa.org/blaavirtual/historia/hifi/hifi04.htm>. El profesor Francisco Bravo en este punto nos ha hecho dudar de esta oposición radical, al señalarnos que en la teoría platónica de la reminiscencia (*Fedón* 75 a-b), ésta no puede darse sin sensaciones previas.

⁴⁶ Citado en: GONZÁLEZ, Zeferino: “La lógica según los estoicos”, tomado de su obra **Historia de la Filosofía** (2ªed.), Madrid 1886, tomo 1, páginas 339-341. Publicado en Internet en 2002, y consultado el 16 de marzo de 2006 en la siguiente página web perteneciente al **Proyecto Filosofía en español**: <http://www.filosofia.org/zgo/hf2/hf21080.htm> (www.filosofia.org).

⁴⁷ Cfr. ARISTÓTELES: *Ética a Nicómaco*, VI,xi, 4.

⁴⁸ Cfr. Proverbios, 1:22, 2:10, entre otros. Se exceptúan de esta equivalencia los pasajes de Éxodo 28,3 y Proverbios 14,7, en los cuales *aisthesis* es comparada con *sophia* y *paideia*. Otras palabras en hebreo para traducir “percibir” son *tapam*, תפם (percibir y percatarse) y *haseg*, השג. Éste último verbo luce afín al árabe *hāsa*, حاس, que significa “percibir” (entendido más sensorialmente).

⁴⁹ Lo cual no está muy lejos de una de la noción en Aristóteles de *aisthesis* tal como la expresa en el *De Anima*.

⁵⁰ Cfr. 4 Macabeos, 2,22.

⁵¹ Cfr. FLAVIO JOSEFO: *Antigüedades Judías*, 18, 148; allí ese autor entiende en primera instancia a la *aisthesis* como una capacidad del alma, pero en otro pasaje de esa misma obra (19,119) la utiliza como “noticias” o “información”; y ello es porque, como lo expresa en su obra *Contra Apión*, ella es un “poder de recordar o recomponer”. Finalmente, en su más célebre obra, *Las Guerras Judías*, (1,650) la *aisthesis* será también el poder de gozar las cosas buenas por última vez.

⁵² Filón ve el término *aisthesis* de una manera muy platónica: como causa de las pasiones. Su concepción de ella es muy negativa, porque la ve como engañosa y corrupta, y repelida por quienes

buscan el conocimiento. Filón la concibe predominantemente como “percepción sensible”, pero a veces le da un sentido de “conciencia” y aún, “conciencia moral”. La opone a *nous* (intelección) pero está por encima de los procesos de persuasión religiosa (¿por encima de la creencia?). Y aunque la considera útil, ello parece contradictorio con la visión platónica negativa de todo lo material, y por lo tanto, de la *aisthesis* como derivada de o conectada con la materia. En otro texto, su *Legación a Cayo*, expone que las decisiones tomadas de acuerdo al *nous* en la acción son dependientes de una correcta *aisthesis*. En esto, Filón no hacía sino usar la palabra tal como se usaba en su época y su medio, o quizá según se usaba en el medio palestino, el cual en general no veía distinción entre espíritu y experiencia. De modo que no habla allí en términos de estricta teología filosófica. Por otro lado, Filón también usaba la voz *katalepsis*: en su *Vita Contemplativa* (sección 10) y en *De Specialibus Legibus* (Lib. IV) donde dice: *he ton noemáton bebaía katalepsis*, “de los pensamientos la firme aprehensión/compreensión” (Referido en KITTEL, Gerhard y FRIEDRICH, Gerhard: *Theological Dictionary of the New Testament*, art. “nóema”).

⁵³ Pero ya tenía este significado en la *Septuaginta*. Cfr. *Salmos* XXI, 1 y XXI, 20, I *Esdras*, VIII, 27, *Eclesiástico*, XI, 12 y VI, 7, II *Macabeos* XV, 7, etc.

⁵⁴ *Éxodo*, 14, 22 y passim.

⁵⁵ Cfr. Mc., 9, 22-24. “... si puedes hacer algo, ¡ten misericordia de nosotros y ayúdanos! Jesús le dijo: -¿Si puedes...”? ¡Al que cree todo le es posible! Inmediatamente el padre del muchacho clamó diciendo: -¡Creo! ¡Ayuda mi incredulidad!” [“¡Pistevo, boethi mu ti apistía!”]. Considero este ejemplo y pasaje como el modelo de nuestra situación de fe. Cfr. ALAND, Kurt, BLACK, Mathew, MARTINI, Carlo Maria, METZGER, Bruce Manning and WIKGREN, Allen, Eds.: *THE GREEK NEW TESTAMENT*. In cooperation with the Institute for New Testament Textual Research. United Bible Societies, 1968.

⁵⁶ También esta diferenciación, que aquí se ha caracterizado incluyendo en lo natural a nuestros cuerpos, podría ser matizada en esto: que en lo natural, y con referencia a nuestros cuerpos, el entendimiento de dicha realidad conlleva la idea de voluntariedad. Por ejemplo: mi mente decide mover mi brazo, y en mi cuerpo se da ese movimiento que coincide con la orden de mi mente. Llamo a eso voluntario. Pero, no todos los movimientos de mi cuerpo, aunque sean evidentes y aún fundamentales, son voluntarios. Por eso es que, ya en una mayoría de antiguas tradiciones de todo el orbe, los padecimientos y dolencias del cuerpo que no respondían a causas claras y factibles (por ejemplo, una caída o una herida accidental) sino que se originaban de causas ocultas y desconocidas pero en las que se notaba que el cuerpo funcionaba de manera independiente de la mente, eran atribuidos a lo oculto, lo sobrenatural, y por ende, fuera de lo natural y solo solucionable desde fuera de ello, a pesar de tratarse del propio cuerpo de uno.

⁵⁷ Una razón posible para esta *indiferenciación* elemental en las primeras etapas de la vida humana pienso que se hace evidente en el hecho, recuperable y evocable por todos en la reflexión, de que tenemos una *vida interior* del pensamiento, en la cual se da algo que puede sorprender nuestra sensibilidad si atendemos con cuidado a ello: lo que es patente a nuestra conciencia, queda, sin embargo, salvo raros casos, *escondido* a las conciencias de los otros. El primer testimonio de una realidad *oculta*, que no es revelada a los demás sino a mí mismo, es el testimonio de mi propia conciencia con mis actos de pensamiento. Los actos de mi conducta externa quedan revelados al mundo y a los demás, y puedo ser juzgado y conocido por otras conciencias por esos actos de conducta externa. Mas los actos interiores de mi mente apenas me son conocidos sino a mí mismo,

aunque algunos me pueden ser conocidos bastante bien, quizá inclusive mejor muchos de ellos que los actos de *afuera* de mi mente y mi cuerpo, o sea, mejor conocidos que otros actos del mundo. Ese primer misterio sorprendente nos muestra que ya en nosotros mismos se da una partición entre un ámbito y un ser abierto al mundo y a los otros, y otro ámbito y ser que es cerrado al mundo y a los otros, e inclusive a uno mismo (pues, ¿quién puede blasonar de conocerse a sí mismo de perfecta manera? Y sin embargo, podemos ser para nosotros mismos el objeto mejor conocido, o el menos mal conocido). Si uno lo ve de este modo, la idea de lo *oculto* y aún la de lo sobrenatural, no solo deja de ser extraña, sino que hay toda una sensatez en asumirla como algo elemental y hasta ‘lógico’ de pensar, dado el modo como acaece nuestra condición de seres ante el mundo, que guardan frente a él una parte oculta propia, solo conocida por cada uno y dada a conocer a los otros en actos o palabras. Con la evolución de la humanidad se irán planteando muchas otras alternativas válidas para explicar y comprender el mundo, pero esta primera aprehensión al hecho doble de lo cuantitativamente presente a todos y lo cualitativamente presente a uno y oculto a los demás no deja de tener relevancia como elemento que permite una mejor comprensión de las relaciones del hombre con lo que se concibe como lo oculto. Desde luego, es un punto interesantísimo para una antropología y una fenomenología y quizá hasta una psicología del hecho sobrenatural, pero es imposible aquí desarrollarlo sino apenas dejar constancia de una línea de búsqueda con respecto a ello.

⁵⁸ Como se está hablando aquí de una cuestión por partes, como si tuviese una primera etapa (= revelación y conciencia de lo sobrenatural) y luego una segunda etapa (= eclosión de lo sagrado), que luego podría derivar en otras etapas (= diseño de rituales, confección de fórmulas mágicas, míticas, o poéticas de impetración o exhortación o de otro tipo, diseño de objetos e instrumentales religiosos, etc.), ello daría la idea de que los sucesos ocurren gradual o cronológicamente. Lejos de mí esa intención. Es verdad que los últimos puntos, relacionados con rituales y fórmulas verbales, podrían irse dando en el tiempo, una cosa, luego otra. Pero los dos primeros aspectos básicos, la revelación y lo sagrado, aunque los he mostrado separados y descompuestos en el análisis, no se dan propiamente así: una cosa primero (la revelación) y luego otra después (lo sagrado) sino que, de alguna manera, la conciencia de la presencia de uno, el primero, conlleva *inmediatamente*, diría inclusive que de manera subitánea, la conciencia de lo otro, lo sagrado. Un ejemplo *ad hoc* con respecto a esto es el caso de Moisés frente a la zarza ardiente (*Éxodo*, III, 1-5). Moisés se da cuenta de que eso que está viendo es un prodigio, algo extraordinario, pero no lo da como sobrenatural aún. Cuando se acerca a ver de qué se trata la cosa, oye la voz de Dios, y aún así no se arredra ni cae en tierra (= ‘aterrado’, algo usual frente a lo sobrenatural), sino que, cuando Dios lo llama, contesta simplemente “aquí estoy”. ¿Y qué dice Dios? (esto es lo importante). Le dice: “No te acerques, quítate las sandalias, porque el lugar en que estás *tierra santa* [sagrada] *es*” [אֶרֶץ קֹדֶשׁ הוּא , *idmat-qodesh hu*]. Es decir, de una vez las prevenciones frente a lo sobrenatural: guardar distancia, ejecutar acciones determinadas, y acoger la definición del espacio como sagrado y bajo esa palabra. Cfr. *The Koren Jerusalem Bible. Hebrew/English Jewish Scriptures*. Koren Publishers, Jerusalem, (en hebreo e inglés), 2008, consultada en la página web: <https://books.google.co.ve/books?id=qA9TAiOie1oC>.

⁵⁹ Muchas cosas podrían decirse al respecto de lo aquí planteado. Una es que lo sagrado en el contexto de unas determinadas manifestaciones religiosas, generalmente no será comprendido o aceptado por alguien que entiende las características conceptuales de lo sagrado o vive lo sagrado dentro de un sistema distinto a ese contexto. Inclusive, eso sagrado que observa puede serle

netamente irrelevante, a pesar de ser una persona con conciencia religiosa. Por ejemplo, un católico devoto mirando una ceremonia de la oración musulmana en la Kaaba o un acto sagrado budista en que se recita el *Pancha Sila* (Una recitación frecuente, a modo de rezo, de los votos Budistas). Podemos imaginar innumerables ejemplos de esto. Pero, en contraste con lo expuesto, me gusta pensar que ha habido y hay personas con una sensibilidad religiosa tal, que pueden sentir la presencia de lo sagrado, y la profunda emoción y significación que ello comporta, en una ceremonia o acto religioso de una fe distinta a la suya. Creo que ello es más valioso, porque significa que, independientemente de que haya una *trascendencia* del contenido de lo religioso y lo sagrado en la existencia, sí puede haber al menos, “tejas abajo”, una trascendencia humana de personas con ese sentimiento que va más allá del puro respeto, y llega a alcanzar la veneración y admiración por el sentimiento religioso y la verdad religiosa del otro. Sentimiento que no es sentimentalismo, sino sensibilidad culta. Es decir, se muestra aquí un atravesar o cruzar de uno, con sus propias miras, prejuicios y valores, hacia el otro, hacia el encuentro y recepción del otro, en una de las dimensiones más profundas y significativas de la vida. Para mí, hay en esa actitud un gran valor. Entre quienes he podido constatar dicha actitud están cinco personajes de la espiritualidad y la ciencia de nuestra época: Thomas Merton, André Parrot, Pedro Juliá Mayol, Raimon Panikkar, y Henri Le Saux.

⁶⁰ Como por ejemplo, para aludir a algo cercano a nuestra experiencia común, durante la misa católica, no todos los momentos son igualmente sagrados, sobre todo en el sentido de lo *solemne* y lo devoto, sino que hay diferencias entre unos momentos y otros. Los momentos que rodean a la comunión son singularmente significativos, de manera diferente a los momentos de la lectura de las Escrituras, o de la recitación del *Credo*. Podría hablarse de distinto *espesor* de lo sagrado durante y en todos esos y otros momentos, pero no se puede dedicar mucho a este tema, aquí tratado solo incidentalmente, aunque es, ciertamente, un tópico de ricas relaciones y connotaciones.

⁶¹ Todo aquello de lo que se está hablando aquí conlleva también cambios y condiciones somáticas que son evidentes y significativas, como alteración del ritmo respiratorio o aumento del ritmo de los latidos del corazón, por hablar de algunas de las más obvias. No me estoy refiriendo aquí a conductas o accesos místicos, sino a algo más sencillo: la devoción de un creyente ante un acto sagrado. Es verdad que no todos los creyentes son así tan devotos. Y en el catolicismo, a veces pareciera que los fieles están afectados más bien de una suerte de anestesia espiritual, ya por su actitud en la misa, que deja mucho que desear, como por su *mecanicidad*, que dice tristemente de su condición de indiferencia o aburrimiento. Ciertamente, me refiero en esto no a una mayoría, sino a una minoría de personas que así actúan; pero esa minoría es probablemente más grande que la minoría que asiste al culto con devoción.

⁶² Aquellos que, no sin derecho, adscriben toda instancia usualmente atribuida a lo sobrenatural a cuestiones meramente de alucinación, impulsos inconscientes o del subconsciente, autosugestión, y otras, parecen no darse cuenta de que al restringir el origen de tales cosas a causas más o menos naturales o culturales, y en cosas explicables “por la mera razón”, no explican ni dan cuenta cabal de tales cosas, que siguen siendo extrañas y de origen desconocido. Cambiar la atribución de “posesión diabólica” por “neurosis”, a pesar del cúmulo de obras que tratan sobre este último concepto, no necesariamente dice más o mejor sobre el fenómeno en cuestión, del cual sí algo concreto y común admiten quienes más seriamente lo estudian es lo poco y mal conocida que es tal cosa llamada “neurosis”. Con respecto a esa actitud casi mágica de pensar que asignar un nombre a algo ya disuelve todo misterio de ese algo, ello me recuerda la superioridad de algunos médicos, que se

sienten seguros y sabios frente al vulgo con respecto a una rara enfermedad, porque aquél no conoce nada de la misma y en cambio éstos le han podido dar un nombre y una caracterología, con lo cual consideran que ya “empiezan a conocer” el fenómeno en cuestión. Pero, estar en la puerta y aún en el umbral, no es entrar. No es poco dar un nombre y conocer unas características, pero no es precisamente saber lo que una cosa es. En el surgimiento de la reflexión sobre esta cuestión, de la diferencia entre la mirada de los legos y la de los doctos, aparece la pregunta sobre qué clase de conocimiento constituye aquello que llamamos *una descripción*.

⁶³ Con todo el respeto y deferencia que merezcan las figuras proféticas, uno no puede evitar tener muchas dudas y hasta resquemores de constatar la conducta de algunos profetas, tanto en la Biblia como en otras tradiciones. Quizá ello se deba a la fuerza de la idea moral (o moralista) en nuestra cultura actual, que nos hace ver el mundo de valores que existía en las tradiciones precristianas y antiguas como el predominio de un *ethos* salvaje, implacable y hasta inhumano en muchos aspectos, o por lo menos con muchas concesiones hacia la crueldad y la arbitrariedad, concesiones que nuestra época considera no deben hacerse. El actuar inescrupuloso, abusivo, mentiroso, taimado, excesivamente irascible, absurdo, despótico, caprichoso, lo podemos encontrar en muchos profetas, y a veces, en el dios o los dioses que aparecen central o lateralmente en el relato (Cfr. el *Yahvéh* del Génesis y su cólera y sus celos, así como la cólera y las tramposerías de los dioses griegos, nórdicos, arios, o egipcios, etc.). Repito: nuestra época se rebela contra figuras así, y no las considera para nada ejemplares. Pero —y es algo a tomar en cuenta— una cuestión a considerar es si tales figuras tendrían que ser modeladas sobre lo real o sobre la ficción. La ficción es ciertamente valiosa y creativa con respecto a la elaboración de valores, pero los valores más profundos son los que pueden no solo trascender lo crudamente real, sino que pueden ejecutar esa transcendencia porque *están basados en y se construyen desde seres reales* (y ya en una relación con la existencia real, más que hablar de valores, se impondría hablar de virtudes, sobre todo si se las entiende como poderes del ser sobre sí mismo). En este sentido, las contradicciones y despropósitos, éticos, morales o aún de la decencia más rudimentaria, que seguramente pudieran encontrarse en figuras como Aquiles, Krishna, Manú, Zoroastro, Abraham, Jacob, José, Moisés, y un largo etc., lejos de desdecir de esas figuras, nos las hacen más patentemente humanas, con una grandeza que va más allá de la simplicidad unilateral de una moralidad ordinaria afirmativa y benevolente, pues abarca toda la gama de la actuación personal de seres terrenales, débiles e imperfectos, y en quienes sus limitaciones no cercenan su proyección trascendente.

⁶⁴ Casi podría decirse, en el caso de los místicos — que muchos suelen considerar los perceptores sobrenaturales más excelentes, pero yo, aunque estimo mucho a los místicos, no comparto esa opinión — que el beneficio de sus percepciones es el mismo goce y seguridad hasta la certeza que obtienen con respecto al objeto de sus creencias. Pero, en cuanto a reportes sobre la realidad sobrenatural, el favor de los místicos es bien flaco. Y muy justamente, pues rara vez dan tales reportes, y en todo caso, declaran sin ambages su incapacidad y torpeza en ese sentido, no solo en cuanto a alcanzar reportes inteligibles al efecto, sino de, aun teniéndolos, poderlos transmitir o relatar de manera coherente y clara. En el caso de los místicos, su percepción sobrenatural tiene un efecto más claramente *moral* que cognoscitivo: alcanzan una alta felicidad en los momentos de su acceso místico a la realidad sobrenatural, pero no pueden o no quieren reportar nada de o sobre ese estado. Y algunos de los pocos reportes que han difundido, salvo ciertos detalles interesantes o una

posible calidad literaria o estética, suele ser muy banal y simple, o cae en lo críptico y oscuro. Ninguna de ambas relaciones sirve a mi juicio para mucho.

⁶⁵ Hay una exigencia de rigor y exhaustividad con relación a estas percepciones, pero en un sentido diferente al ‘científico’, como veremos luego, cuando examinemos lo que escribe Ibn Jaldún sobre las condiciones que debe tener el perceptor para poderlo ser de manera idónea.

⁶⁶ En la superficie de la moderna República de Egipto cabría holgadamente nuestra Venezuela, o también Francia y España completas. Pero tal inmensidad es engañosa, pues la gente habita principalmente en la franja cercana al Nilo, lo cual representa un 6,6% del territorio total. Allí se concentra más del 97% de la población de Egipto, y por ello es que hoy esa nación es una de las más densamente pobladas del mundo.

⁶⁷ La noción de un cuerpo *reconstruido* como parte de una *resurrección* total de cada hombre vendría con el cristianismo, y específicamente con la doctrina de la resurrección en cuerpos gloriosos al final de los tiempos, expuesta entre otros por San Agustín en *La ciudad de Dios*, sobre todo en el libro XIII.

⁶⁸ Las otras concepciones afines al “alma”, y en las cuales podían convertirse lo que quedaba de un difunto eran el *nombre propio* del difunto, que definía en un sonido la especificidad de la persona y concentraba su esencia; pronunciar y recordar el nombre del difunto equivalía a hacerlo existir nuevamente en forma concreta, y el *Aj*, un «estado espiritual iluminado», que permitía al difunto situarse entre las estrellas imperecederas, y que podría ser comparado con el estado de beatitud inmortal, evidentemente distinto de un simple estado de muerte, que es más parecido a un “dormir”, en espera del *despertar*.

⁶⁹ En algunos lamentables casos lo empeoraron, debido al abundante uso de especies asfálticas y natrón.

⁷⁰ En los egipcios antiguos, como en otros pueblos primitivos, toda dolencia, afección, y enfermedad, podían ser provocadas tanto por causas naturales como sobrenaturales (a veces indiferenciadas). Eventualmente, se fueron separando –a medida que se los conocía mejor – las causas naturales de las posiblemente sobrenaturales, y se fueron encontrando remedios o acciones con las cuales se podía curar o tratar las afecciones más en la mano del hombre. Sin embargo, la cualidad sobrenatural, desplazada de la condición que aquejaba al paciente, fue trasladada a las sustancias que le curaban, a veces, de una manera más matizada, no como un carácter sobrenatural en dichas sustancias, pero sí como dotadas de una *virtud* curativa (y no hay que olvidar que el término “virtud” originalmente significaba “poder”). En este sentido, Aristóteles mismo hablaba de la virtud “dormitiva” de ciertas plantas, lo cual, ciertamente, no es sobrenatural, pero en cambio ha sido siempre reconocido como una atribución de carácter metafísico.

⁷¹ Sobre ciertos medios artificiales y mecánicos para infundir devoción en las masas, Cfr. Kevin LA GRANDEUR: “Technology in Cross-Cultural Mythology: Western and Non-Western”, publicado como “Robots, Moving Statues, and Automata in Ancient Tales and History,” en Carol Colatrella, Ed.: *Critical Insights: Technology and Humanity*, Salem Press, Ipswich, Massachusetts, 2012, p. 16. Consultado en digital en: https://www.academia.edu/4009402/Technology_in_Cross-Cultural_Mythology_Western_and_Non-Western el día 5 de agosto de 2014.

⁷² Más allá del cielo estaba la infinita expansión de *Nu* (o *Nun*), el caos que había existido antes de la creación. Este *Nu* (que tenía también su aspecto femenino, llamado *Naunet*) era algo acuoso, inerte, y constituiría la “deificación” del *abismo líquido primordial* en la mitología egipcia. Muy afín a la noción de ‘abismo’ que encontramos al inicio de la Biblia, en una de las ideas de abismo y de lo acuoso (הָאָרֶץ הַבְּהוּתָה *vehaaretz haita tohu vabohu, vehoshej ‘al-penei tehom*. Ve *Rúaj Elohim merajefet ‘al penei hamaim*,” “Y la tierra estaba desordenada y vacía, y la oscuridad cubría la faz del abismo. Y el espíritu de Dios aleteaba sobre la faz de las aguas.”, Génesis, 1: 2-3).

⁷³ No se entiende bien si el *Duat* estaba debajo del cielo o de la tierra, pero había en ese lugar ríos, islas, campos, montañas y cavernas. Estaba habitado por dioses, semidioses y seres horribles (una de las primeras descripciones de un vampiro corresponde a uno de los seres que habitan el *Duat*: “el bebedor de sangre que viene del matadero”, aunque podría ser simplemente alguien que bebe la sangre derramada tras “beneficiar” al animal. Lamentable acto en todo caso). Pero el *Duat* no es un infierno, sino más bien, un lugar de pruebas para el alma. El *Duat* era también el camino que recorre el sol desde el ocaso hasta el alba: los egipcios pensaban que el sol cruzaba esta tierra paralela, constituyendo el “día” de la misma.

⁷⁴ He utilizado aquí la versión en castellano traducida y prologada por Juan A. G. Larraya: *El libro de los muertos*. Editorial Plaza y Janés, Barcelona, 1982, pp. 366.

⁷⁵ Aquí, “perfecto”, también en su connotación gramatical, de una acción completa, que no queda pendiente a futuro.

⁷⁶ Esta última estrofa no se refiere por supuesto a los dioses. Quienes se desploman son los mensajeros de los dioses, que podían ser malintencionados. Esos mensajeros, entre los hebreos y luego los cristianos (así como entre los mesopotámicos) eran los *ángeles*, cuyo nombre precisamente significa ‘mensajero’ en griego. Ahora bien, esos mensajeros entre los egipcios podían ser buenos o malos, así como entre los hebreos y cristianos, había ángeles caídos y ángeles fieles. En el ejemplo se da como un hecho el desplome de los malos mensajeros.

⁷⁷ El Rig Veda de los hindúes también posee himnos parecidos, que se reconocen como mágicos, entre otras cosas, por expresar una intención que en el mismo texto del himno es finalmente dada por hecha.

⁷⁸ *El libro de los muertos*. Himno LIV, p. 101

⁷⁹ *El libro de los muertos*. Himno LXXXV, p. 143.

⁸⁰ *El libro de los muertos*. Himno LXXXVI, p. 145.

⁸¹ Como todo ‘sistema’ antiguo, la religión egipcia era asistemática: no existía *la* religión egipcia, o una cosa única y distinta bajo un nombre como “religión”. Existía un vasto conjunto de creencias y prácticas, algunas muy detalladas y minuciosas, que estaban mezcladas con la vida común y corriente de toda la gente. Para los egipcios, los fenómenos naturales eran manifestaciones (= fenómenos) de lo divino, las fuerzas divinas mostrándose. Algunas deidades se unían o confluían como principios distintos en una sola unidad o divinidad. Por ejemplo, el dios Amón, que al principio era el *dios del poder escondido* (algo muy relacionado con los intereses de nuestra investigación) en un periodo

posterior fue unido o ligado con el dios del sol, Ra. Así, el dios resultante, Amon-Ra, reunía el poder que está detrás de todas las cosas, con el poder de la fuerza más grande y visible de la naturaleza. Eran naturales todos esos cambios en el tiempo. No olvidemos que la civilización egipcia, al inicio de nuestra era, ya tenía más de cuatro mil seiscientos años de existencia...

⁸² Hay un preámbulo al inicio, que es meramente formal, referido al personaje Ay, en cuya tumba se encontró el texto de este himno, y que era el visir “Portaabanicos” del faraón.

⁸³ En egipcio antiguo, al decir de las distintas versiones de este himno en varias lenguas, parecería que ambos términos son sinónimos.

⁸⁴ Juego de palabras entre Ra, el nombre del dios, y R’a, palabra que significa límite. En la traducción de André Barucq, este pasaje está algo distinto: “Tu eres Rê; tu has sometido a los pueblos hasta sus fronteras.” Ello le da un matiz político más intenso a la locución. Cfr. André Barucq: “Himnos y oraciones a los dioses de Egipto”, en: Equipo “Cahiers Evangile”: *Oraciones del Antiguo Oriente*, Editorial Verbo Divino, Estella (Navarra), 1979, p. 68. La versión utilizada en el texto de este trabajo es la de Francisco López, quien los retradujo de varias fuentes. Esta versión aparece en la página web: http://www.egiptologia.org/textos/himnos/aton/aton_gran/ consultada el 4 de agosto de 2014.

⁸⁵ Para protegerse del frío.

⁸⁶ Muchos antiguos egipcios dormían con sus bienes más preciados debajo de su cabeza. Barucq vierte este texto así: “Todos sus bienes, puestos bajo su cabeza, han sido robados, no se dan cuenta de ello”. Es decir, no que se puedan perder los bienes, sino que ya lo da por hecho. Esto probablemente tiene que ver con lo que se ha dicho en otra parte de este trabajo con relación al verbo en perfecto de algunas lenguas antiguas: ellos suponen no tanto la posibilidad de una acción, sino una acción terminada o completa. (Cfr. Barucq, A., ob. cit., p. 69).

⁸⁷ “Il ne faut pas que l’univers entier s’arme pour l’écraser. Une vapeur, une goutte d’eau, suffir pour le tuer.” Blas Pascal, *Pensées*. Texte de Léon Brunschvicg, Nelson Éditeurs, Paris, 1949, No. 347, p. 194.

⁸⁸ Los hanifes eran unos monoteístas primitivos, al estilo de Abraham. Aunque no estaban muy claros en cuanto a la forma del dios al cual decían seguir y adorar (llamar ‘creer’ a su actitud, no solo estaría un tanto desfasado de acuerdo a su circunstancia, por el modo como hoy entendemos la creencia, sino que además sería bastante injusto o mezquino) sí estaban claros en que era un dios irrepresentable y único, y por ende, también eran enfáticos en el hecho de que rechazaban todo lo que consideraban idolatría y politeísmo. El término actual es de origen árabe, y se refiere a los que en la era preislámica eran ya monoteístas, algunos de los cuales habrían influido en las ideas del profeta Mahoma.

⁸⁹ En Barucq, en vez del nombre Atón, a lo largo del himno lo da traducido como “Disco solar” o “Disco viviente”; de hecho, el nombre Atón significa originalmente “disco”, entendido esto del disco solar.

⁹⁰ “Las dos tierras”: el alto Egipto (al sur) y el bajo Egipto (Al norte y el delta).

⁹¹ Por lo que dice este himno, hasta los dioses tendrían su propio Ka.

⁹² El mar Mediterráneo.

⁹³ La versión de Barucq, aunque diferente, mantiene el sentido de estos versos: “¡Cuan numerosas son tus creaciones! Están ocultas al rostro de los hombres,...” Cfr. Barucq, ob. cit., p. 70.

⁹⁴ Si fuese una realidad visible, como lo es la realidad común, surgirían en seguida ante su visión nuevas “capas” de fenómenos y procesos de asimilación de los mismos, con idas y venidas críticas sobre lo que se ve y lo que se discrimina en lo así visto; pero, al ser una realidad aceptada como invisible, simplemente no se puede decir ni saber en principio mayor cosa de ella, excepto que está allí y, en su ser mismo, ya es más compleja que lo que puede verse, porque la mente no se puede cerrar sobre ella, como se cierra sobre un problema mental que se resuelve.

⁹⁵ Siria y Nubia (región ésta situada al sur de Egipto, en su frontera actual con el país de Sudán).

⁹⁶ Aunque ‘Hapy’ es el nombre de un dios de los puntos cardinales, aquí se refiere al río Nilo, que recorría, durante el día, un tránsito terrestre por la tierra de Egipto, y de noche, fluía por la región de Duat, ya comentada en página anterior.

⁹⁷ Para no confundirnos mucho, su relación con el dios abarca, ciertamente, lo metafórico. Es hijo adoptivo, místico, predilecto del dios, mas no es hijo del dios como otros personajes mitológicos, producto de un cruce del dios con un humano, ni es el dios encarnado (“perfecto Dios y perfecto hombre”) que viene a habitar en la tierra como Jesucristo. Ajnaton podría considerarse uno de los primeros humanos que se llama a sí mismo “hijo de Dios”, en un sentido afectivo que solo será corriente en el mundo de algunas religiones monoteístas milenios más tarde. Creo que esto es oportuno señalarlo.

⁹⁸ Siguiendo una costumbre antigua de muchos pueblos, esa parte de la edificación del templo reutilizó, o, como diríamos en esta desgraciada época, *recicló* partes de edificaciones anteriores. Específicamente, de una puerta construida durante el tiempo de Ajnaton, y por eso pudo conservarse la inscripción que allí estaba, pues de hecho, muchas inscripciones epigráficas con el nombre y los textos de las ideas religiosas de Ajnaton, fueron borradas o eliminadas bajo el reinado de Horemheb, en que se restableció la religión tradicional y el predominio de Amón, y se acabó con el culto exclusivista a Atón, que había inaugurado y dirigido Ajnaton durante su reinado. Los fragmentos del texto y su reconstrucción y comentarios los he consultado en Donald Bruce Redford: “The Monotheism of Akhenaten”, originalmente publicado en: Hershel Shanks y Jack Meinhardt, Eds.: *Aspects of Monotheism. How God Is One*. Actas del Simposio en la Institución Smithsonian, 19 de octubre de 1996, editado por la Biblical Archaeology Society, Washington, D.C., 1997. 132 pp. Esta fuente fue consultada el día 5 de agosto de 2014 en su edición digital contenida en la página web <http://members.bib-arch.org/publication.asp?PubID=BSBKAM&Volume=0&Issue=0&ArticleID=2>.

⁹⁹ El arte del periodo en que gobernó Ajnaton, llamado también “periodo de Amarna”, hizo cambios notables no solo en lo religioso, sino también en lo artístico. Ello fue así porque el arte escultórico y pictórico fue uno de los medios que mejor expresó la propuesta religiosa de Ajnaton. Éste estimuló la libertad de los artistas para que fueran portavoces de su doctrina en sus obras y rompieran con muchas tradiciones. Del hieratismo solemne, que mostraba la majestad del rey, se pasó a una representación naturalista y realista, que hasta mostraba –sobre todo al principio– deformidades y defectos físicos, hasta lo caricaturesco (rasgo que se suavizó tras los primeros tiempos). En realidad,

tal realismo artístico había comenzado ya bajo el reinado de Amenhotep III, padre de Ajnaton, sobre todo en retratos del faraón y su reina, Tiy. Las representaciones de conceptos, antes predominantemente figurativas, bajo Ajnaton pasaron a ser más abstractas. Otras rupturas con la tradición no fueron tan tajantes pero sí significativas: se siguió representando al faraón de mayor tamaño que otros personajes, pero Nefertiti fue aumentando de tamaño en las representaciones, hasta ser igual al rey, lo que podría indicar, o bien la mayor influencia política que la reina adquiría de forma gradual, o bien, más de acuerdo con la doctrina de Ajnaton, la igualdad básica entre los humanos. En pintura comenzaron a realizarse grandes composiciones, en vez de las composiciones más funcionales hechas hasta entonces. Sobre todo: la familia real aparecía en escenas de la vida doméstica cotidiana con gestos de cariño y espontaneidad como nunca se había conocido hasta entonces en el arte egipcio. Se les representó con los cráneos alargados y las manos y pies bien diferenciados. Los paisajes son naturalistas, y menos convencionales. Al final del periodo, aún antes de la muerte de Ajnaton, las representaciones artísticas empezaron a regresar a los estilos tradicionales.

¹⁰⁰ Cfr. Ibíd.

¹⁰¹ A fines del siglo I d.C., el excelente emperador romano Trajano Antonino conquistó Mesopotamia, formando una provincia con ese nombre y otra, septentrional y montañosa, con el nombre de Asiria. Llegó a ocupar hasta la desembocadura del Tigris y el Éufrates en el golfo pérsico (donde hoy los sedimentos de ambos ríos han formado una región cruzada por un tercer río resultante de la unión de los dos mencionados, llamado Shatt el Arab), pero en 118 su sucesor, Adriano, abandonó esas conquistas. Hasta el día de hoy los historiadores y romanólogos discuten si fue o no una buena decisión. Solo ya en el siglo XX volvería un poder europeo –Gran Bretaña – a tener presencia hegemónica sobre esas tierras, y por un tiempo históricamente muy breve.

¹⁰² Todavía hasta mediados del siglo XX, los ladrillos que edificaron la Bagdad de la era clásica del Islam, y los de la Bagdad moderna tutelada por turcos, alemanes y británicos, así como los de otras ciudades del Iraq contemporáneo, se hacían con ladrillos hechos con las mismas medidas que los antiguos ladrillos mesopotámicos elaborados milenios antes de nuestra era.

¹⁰³ Podría también hablarse aquí –y he estado tentado de hacerlo – de un escepticismo y aún un pesimismo del modo de ser de las culturas de esta región. Pero luce poco serio caracterizar así, superficialmente, a una civilización de *poco feliz*, o más pesimista que otra frente a la vida. Sin embargo, cierta amargura, cierta acritud, están presentes en relatos, en el arte, y en el modo general de manifestarse la vida en esas regiones. A diferencia de los egipcios, los pueblos de la región que hoy ocupan Líbano, Siria, Israel, Palestina, Jordania, e Iraq, son de un tenor más belicoso que pacífico, y sobre todo más *serio* que ligero. Por ser más aledaños, no he mencionado a los persas, pero su cultura es tan diferente a las hasta ahora tratadas que merecería mención aparte. Por no ser directamente relevante a lo estudiado, su mención será más que todo incidental.

¹⁰⁴ ¿Por qué omnímoda *en principio*? ¿Acaso hay instancias, al modo liberal, que imponen una cortapisa a quien detenta tal absoluto poder? Lamentablemente no, y aún hoy tal limitación de poderes es casi inconcebible en el ethos político de esa región. Pero he señalado que es en principio así, omnímoda, porque si de esa voluntad dependiera, alcanzaría más de lo que puede. En este sentido, el relato mítico del rey Nemrod y su *torre al cielo* (Etemenanki) es de una transparencia empalmedecora. Esto también se aprecia en el arte: el monarca no puede volar, pero se le

representará con alas. El monarca no tiene el poder ni la rapidez de una fiera, pero se le representará en forma no de *una* fiera, sino de varias, para que, *en idea*, en la noción, en el principio y las mentes de todos, se estampe la impronta de ese poder absoluto. Las formas y los nombres variarán – hoy las llamaremos *república, presidente, constitución, autonomía legislativa*, etc. – pero la idea subsiste poderosa: la idea de ejercer un poder absoluto, no tanto fantásticamente sobrehumano en sus posibilidades, sino más bien incuestionable, inobjetable, irrenunciable, esencial, algo imposible que no exista como es, e imposible que no sea necesario el modo en que impone sacrificios típicos de un poder absoluto. Una cualidad absoluta tan pura y destructiva que hace ver al poder de un Luis XIV o de un Federico el Grande o aún de una Catalina de Rusia, como déspotas aficionados y principiantes en el oficio. Tómese cualquier gobernante, inclusive en la contemporaneidad, y especialmente de Iraq o Siria – Feisal, Nuri Said, Hasan Al Bakri, Al Attasi, Karím Qassem, El Assad, etc. – y fácilmente se constata que todos cumplen a cabalidad con ese rol absoluto, independientemente si sus ideas son a favor de la shar’*á* o el imperio británico o del partido comunista local. Son prácticas políticas cuyo libreto o guión podía haber sido escrito hace tres mil años, hasta en detalles. Ciertamente, son *buenos* gobernantes: frente a lo peor de la anarquía y el salvajismo, son ‘buenos’ porque es peor matar cien mil inocentes que diez mil, pero el mundo contemporáneo tiene expectativas distintas, y por eso la historia de tales gobernantes, sean los de hace cinco mil, o dos mil, o mil o quinientos o cien o diez años, aún concediendo generosamente un espacio a la perspectiva cultural distinta, nos puede llenar de horror.

¹⁰⁵ En Egipto, el rey vivía en una casa muy cómoda y grande, pero básicamente, el mismo tipo de casa que la gente común. El mismo nombre del gobernante, ‘faraón’, viene de la expresión *Par-ho*, que significa simplemente “casa grande”.

¹⁰⁶ Para evitar malentendidos, definiré aquí de manera antropológica pero breve a la magia como un modo de relación con las fuerzas o potencias sobrenaturales distinto al de la religión, en cuanto que pretende *manejar* esas potencias en provecho de intenciones particulares de los hombres, o más específicamente, de los individuos que recurren a ella. En este tipo de maniobras o aplicaciones se incluiría la superstición, que es una solicitud apotropaica por parte del hombre hacia la divinidad.

¹⁰⁷ Los arameos fueron gentes que llegaron del sur de Arabia a medio oriente. Prosperaron y fundaron un imperio en Siria. A la larga se dividieron en varios reinos y su población fue muy numerosa en la región. Los asirios, para ejercer mejor su poder, impusieron el idioma arameo como *lingua franca* en medio oriente. Por ello durante siglos, los árabes fronterizos, sirios, judíos, hititas, babilonios, asirios, etc. usaban el arameo, que devino así lengua común de la región hasta casi el siglo IX de nuestra era, sobre todo en Siria, y por eso se la llamó también ‘lengua siríaca’. Con la conquista árabe, el arameo-siríaco, dividido en varios dialectos, fue perdiéndose. Hoy se habla en lugares de Siria, Iraq y Turquía, y varias iglesias orientales lo siguen utilizando litúrgicamente. Cfr. Mi ponencia “La cultura arameo-siríaca y su influencia en otras culturas asiáticas”. I Congreso Nacional de la Asociación Latinoamericana de Estudios Afroasiáticos (ALADAA), Universidad del Zulia-ALADAA, Maracaibo, Julio de 1990, y mi artículo: “La lengua y la literatura siríaca”, en la revista *Al Fida*, No. 49-50, publicada por el exarcado Greco-Católico del rito bizantino en Venezuela, Caracas, diciembre de 1990, pp. 68-70.

¹⁰⁸ Algo parecido a esto también existió en occidente, en Roma, en la cual el rey fundador, el *pater patriae* Rómulo, también vino a tener una figuración religiosa, eventualmente siendo deificado con

el nombre de Quirino, y teniendo un templo propio. Esta metamorfosis podría ayudar a explicar por qué, a pesar de lo pragmáticos que eran los romanos, no vieron con mayor resistencia que se deificara a los emperadores. Pero hay al menos una diferencia importante con el rol de los reyes-sacerdotes entre Roma y la antigua Mesopotamia. En Roma, era por la eminencia y otras dotes humanas que las personalidades se asociaban con lo divino y lo religioso. Una impecabilidad o pulcritud moral y humana estaba asociada al acceso a lo *sacer*, *sacrum*, lo sagrado. En cambio, en Mesopotamia, el sacerdocio era más sencillamente un cargo público y un rol social profesional: se era sacerdote como se era soldado o constructor o comerciante. Ciertamente, hay elementos formales y aún solemnes en lo religioso en Mesopotamia, pero no parece que haya habido una muy exigente o estricta concepción de lo sagrado como para que fuera vista con escrúpulos la mezcla de la función sacerdotal con cualquier otra función social, y ciertamente menos, con la función política.

¹⁰⁹ Ya antes se mencionó que las distintas civilizaciones en Mesopotamia se sucedían unas solapándose con otras. La primera gran civilización de la cual tenemos muchas evidencias fue la de los sumerios. Este pueblo misterioso, de origen aún hoy desconocido o no bien precisado, tenía una lengua que era distinta a las de medio oriente. Desarrolló un complejo sistema religioso, y a la larga, al ser conquistado o asimilado por otros pueblos, éstos adoptaron también ese sistema religioso, en muchos casos conservando las oraciones sumerias originales, aunque con cada siglo que pasaba cada vez menos gente las entendía. Es precisamente parte de la cuestión mágica de la palabra el que, mientras menos se comprende la recitación ritual, más confianza inspira (se cumpliría aquí, de manera inversa, lo de que “La familiaridad engendra el desprecio”). En todo caso, se confiaba más en los sacerdotes que sabían recitar las oraciones en la lengua muerta sumeria, de modo parecido a como hoy muchas personas creen con mayor fervor cuando se les recita la liturgia o el rosario en latín y no en castellano, y hay pedantes que recitan con mucha emoción el Padrenuestro en arameo (el cual generalmente pronuncian de manera muy divertida), sintiéndose extasiados con las “vibraciones” místicas que tal recitación les inspira.

¹¹⁰ Paul Dhorme, O.P., *La religion assyro-babylonienne*. Librairie Victor Lecoffre, Paris, 1910, p. 283. Traducción mía.

¹¹¹ Paul Dhorme, O.P., ob. cit., p. 289. Traducción mía.

¹¹² La cuestión del valor de las sustancias (como el aceite, ciertas esencias y jugos vegetales, la grasa animal, etc.) que se empleaban para diversos usos es muy interesante por su trascendencia. Especialmente entre los pueblos semíticos – quizá influidos por la vida desértica en regiones de fuertes vientos – era importante la noción de limpieza y *pureza*. Para bendecir y dar rango especial a una persona, se la untaba, o *ungía*, con ciertos aceites especiales, que llegaban a tener carácter sagrado (la iglesia sigue haciendo esto en algunos ritos sacramentales). La raíz semítica trilitera que se refiere a esta unción es ‘*m-sh-h/m-s-h*’, que en hebreo nos da el nombre *Mashíaj*, que significa “ungido”, y en griego es *Jristós*, o sea Cristo.

¹¹³ Recuértese aquí lo dicho con respecto al *Libro de los muertos*, en el cual, al principio, se enuncian fórmulas desiderativas, en las que la acción solicitada no está hecha, y hacia el final, se da la acción por hecha, diciendo cosas como “¡Ya está libre!”, “Está salvado”, etc. Se espera aquí también, cerrar con el poder de la palabra, la realización de la acción deseada.

¹¹⁴ Por los detalles que enuncia la documentación (que sería demasiado largo detallar) sabemos que era muy importante esto de tener un padre con prestigio entre los sacerdotes, con lo cual se confirma la tradición, que llega a tener rango de creencia dogmática en medio oriente, de que los hijos heredan cualidades místicas, espirituales, de padres que las tengan. De allí que, “ser hijo [o descendiente] de un profeta” ya da calificación para tener autoridad, inclusive a nivel moral y espiritual.

¹¹⁵ Paul Dhorme, O.P., ob. cit., p. 292.

¹¹⁶ Época de Hammurabi, según Hermann Kinder y Werner Hilgemann: *Atlas histórico mundial*. Ediciones Istmo, Madrid, 1980, p. 29.

¹¹⁷ Recordemos que el ‘presagio’, que esencialmente quiere decir “pre-saber”, lejos de ser tal cosa, sería algo así como un atreverse a saber o especular sobre lo que nos pueden decir no precisamente los signos que ya están en la realidad, sino los signos *que realizamos* o hacemos con expresa intención de nuestro interés y propósitos. Es una suerte de proyección del saber sobre aquello que surge naturalmente como desconocido (=el porvenir). Pero una proyección que apela a lo más interno y misterioso de nuestra naturaleza. Lo más interno, porque no recurre a pruebas o datos exteriores (sino, sería ciencia o conocimiento deductivo, o aún inductivo, pero de razonamiento común), y misterioso, porque *no sabemos cómo* sabemos aquello de lo que tenemos certeza fuera de los medios corrientes. Lo acabado de anotar sería el presagio visto más bien ‘naturalmente’, y con una voluntad muy intencionada en encontrar resultados. Pero otra cosa sería considerarlo desde una fenomenología, porque en ese caso, lo que corresponde no es tanto la observación de lo que se ve en el fenómeno mismo, sino la observación *de lo que surge en uno con ocasión del fenómeno*, y esto, como un medio de “poner entre paréntesis” ese mismo fenómeno, y, cambiando la intención de la voluntad y por ende la observación, tomar en cuenta qué surge *en uno mismo* (una suerte de auto-inspección), en la propia psique de quien eso observa, con respecto a lo que ve. Parafraseando las palabras de Heidegger sobre la fenomenología, el proceso consistiría en hacer ver y dejar ser desde sí mismo aquello que se muestra y hacerlo ver y que sea tal como se muestra desde sí mismo (*Ser y tiempo*. Trad. Jorge Eduardo Rivera, Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 1997, p. 57). Ahora bien, este “mostrarse en sí mismo” se daría primariamente para y en quien está con el fenómeno, es decir, el *dasein* que lo contempla, y para quien el fenómeno *tiene algo que decir*. Y solo lo podrá decir, si quien lo contempla lo deja hablar tal como es en sí mismo, y tal como se manifiesta así en ese testigo. En todo caso, para las ciencias en general, se puede decir que la interpretación de ese particular fenómeno sale de nuestra misma psique, lo cual ya es bastante extraño o poco común al menos, y que sigue siendo notable a pesar de las objeciones cuantiosas al mismo, que responsabilizan de esa interpretación a la simple imaginación, o a la recurrencia al inconsciente o subconsciente (explicación que se ve obligada así a reconocer que “existen” el inconsciente y el subconsciente, los cuales, en otras instancias, negarían fervorosamente), o simplemente a recuerdos olvidados y vueltos a traer a la consciencia. Y lo he referido en esta nota a lo proveniente de nuestra naturaleza humana, sin aún hacer intervenir instancias sobrenaturales mismas...

¹¹⁸ Sargón I, o Sargón “el antiguo”, gobernó Babilonia de 2637 a 2582 a. C., Naram Sin, un sucesor posterior, gobernó de 2557 a 2520 a. C. (Cfr. C. W. Ceram [pseudónimo de Karl Wilhelm Marek]: *Dioses, tumbas y sabios*. Ediciones Destino, Barcelona, 1958, p. 390).

¹¹⁹ Paul Dhorme, O.P., ob. cit., p. 294.

¹²⁰ Paul Dhorme, O.P., ob. cit., p. 295.

¹²¹ Algo parecido ocurre hoy en la cultura árabe, que emplea, para significar el corazón, dos términos: *qalb* y *fu'ad*. El primero significa propiamente “corazón”, pero el segundo, que también es un nombre propio masculino, significa alternativamente, “corazón” o “hígado”. La proximidad sería, en nuestra lengua, la palabra “entraña”, cuando se usa en sentido figurado en expresiones como por ejemplo: “se me desgarran las entrañas al ver lo que han hecho con el país en diecisiete años.”

¹²² Samuel Noah Kramer: *La cuna de la civilización*. Time-Life Internacional, Amsterdam, 1971, p. 35.

¹²³ Samuel Noah Kramer: ob. cit., pp. 104-105.

¹²⁴ No se puede culpar del todo a los cristianos posteriores al periodo patrístico por esta recaída en las ideas maniqueístas, pues ecos de las mismas pueden encontrarse inclusive en el mismo pensamiento de Jesús, quien a menudo, sin denigrar del cuerpo, lo postergó o anuló en su importancia frente a lo espiritual, y hay pasajes evangélicos al efecto, como uno en que él dijo: “El Espíritu es el que da vida; la carne no aprovecha para nada.” (Jn., 6, 63). Y es que la influencia de las ideas persas ya era muy fuerte a fines de la antigüedad, y puede notarse también en el judaísmo y en la misma filosofía griega, en su último gran sistema que fue el neoplatonismo.

¹²⁵ Hay que aclarar aquí también que algunas escuela rabínicas separan en lo sobrenatural el *milagro* como tal (interrupción de la ley natural) del portento, la “maravilla”, lo meramente extraordinario (No todo lo extraordinario es milagroso, pero todo milagro es extraordinario).

¹²⁶ Cfr. *Likutei Sijot*, vol. XVI, comentario de la parashá (porción) bíblica de la revelación en el Sinaí a Moisés, escrito por el rabino Menajem Mendel Schneerson (1902-1994), consultado el 6-vii-2015 en la página: http://www.es.chabad.org/library/article_cdo/aid/629806/jewish/No-Quebrar-sino-Santificar.htm

¹²⁷ Recordemos que, originalmente, ‘milagro’ procede de *miragolo*, que a su vez proviene del latín *miraculum*, y que se refiere a aquello que al ser mirado (*ad mirari*), impacta y sorprende: constituye lo *admirable*. En este sentido, lo extraordinario, y con ello lo sobrenatural, esta ontológicamente opuesto a lo común, lo ordinario.

¹²⁸ El jasidismo o hasidismo (del hebreo *jasid*, “piadoso”, derivado de la raíz טוה, ‘piedad’ o ‘bondad’) es una interpretación religiosa ortodoxa y mística dentro del judaísmo, que se caracteriza por la minuciosidad de los mandamientos que la regulan y por su seguimiento a las tradiciones religiosas más antiguas. Fue creado en el siglo XVIII en Europa central por Israel ben Eliezer (1698-1760), llamado también Baal Shem Tov.

¹²⁹ Rabino Sholom Ber WINEBERG: “El milagro de Purím, un suceso que indudablemente combinó lo natural y lo sobrenatural”. Consultado el 6 de julio de 2015 en la página web de Jabad Lubavitch http://www.es.chabad.org/library/article_cdo/aid/1327822/jewish/Naturalmente-es-un-milagro.htm (Las cursivas son mías, se ha respetado la grafía de la palabra “Dios”, que los creyentes judíos ortodoxos escriben quitando una letra o sustituyéndola por un guión: “Di-s”, para evitar, por respeto, nombrar a Dios)

¹³⁰ De hecho, es error común de los gentiles como uno pensar que la festividad judía más importante sea, por ejemplo, *Yom Kippur* (Día del perdón), o *Pesaj* (la pascua judía) u otra. Pero la fiesta más

importante, “la reina de las fiestas”, es el Shabat, porque es la fiesta además que define a un pueblo, al punto que se ha dicho “Más que los judíos guardar el sábado, es el sábado el que ha guardado a los judíos.” Queriendo decir que, allí donde sea que haya judíos, una vez a la semana celebrarán esta fiesta del Shabat como uno de los centros de su vida y hecho determinante de su ser en el mundo.

¹³¹ *Ibíd.*

¹³² Pesaj, la pascua judía, que conmemora la liberación del pueblo hebreo de la esclavitud de Egipto, relatada en el *Pentateuco* o ‘Torá’, fundamentalmente en el *Libro de Éxodo* (*Shemot*). Esta fiesta generalmente se celebra, de manera móvil, en el mes correspondiente a abril.

¹³³ *Ibíd.*

¹³⁴ *Ibíd.*

¹³⁵ Esta festividad israelita conmemora la salvación de los judíos de los designios exterminatorios de Amán, funcionario del rey persa Asuero (*Ahash-Verosh*, también conocido como Jérjes, *Hshayársha*), quien decretó que fuera exterminada toda la población judía del imperio persa en un solo día. La intervención de la reina Ester, esposa de Asuero, guiada por los consejos de su tutor Mardoqueo o Mordecai, impidió que se llevara a cabo el cruel decreto. Ella denunció ante el rey los planes de Amán, que la habrían incluido a ella y a su tutor por ser judíos ambos. El rey revocó el decreto y ordenó que Amán fuese ahorcado en la misma horca que había destinado a Mardoqueo, a quien aquél odiaba. De esta manera el pueblo judío se salvó de un genocidio.

¹³⁶ *Ibíd.*

¹³⁷ Al respecto, es ilustrativa esta historia jasídica, que transcribo textualmente: “El nieto del rabino Baruk, nieto de Baal Schem, jugaba un día con otro muchacho al «escondite». Ocultóse y esperó mucho tiempo, pensando que su compañero lo estaba buscando y no podía encontrarlo. Al fin se cansó de esperar y salió de su escondite. Al no ver a su compañero cayó en la cuenta de que desde un principio éste no le había buscado. En seguida corrió al aposento de su abuelo, llorando y quejándose de su mal compañero. Los ojos del rabino Baruk se inundaron de lágrimas y repuso: «Así dice Dios también: *Yo me escondo, y nadie quiere buscarme.*» (Ps. 27, 8-9).” Tomado de *Las grandes religiones*. Time-Life International – Luis Miracle, editor, Barcelona, 1960, p. 161. Debemos decir que, aunque hemos encontrado varias referencias a esta historia en Internet, el pasaje citado no se encuentra así en ninguna versión de la Biblia consultada, ni hay un pasaje así en todas las Sagradas Escrituras, de modo que lo tomamos como una paráfrasis de la tradición jasídica. Agradezco aquí además la colaboración de los profesores investigadores Manuel Ospino Finol y Obel Troconis Medina, cuyas ayudas fueron invaluables en la revisión bíblica acerca del pasaje citado.

¹³⁸ Con respecto a lo dicho aquí, conviene recordar que, en el caso del profeta, lo que en él se enfatiza como característico es *lo personal*. Por eso, otros elementos, entre ellos el de lo sobrenatural, sin ser eliminados, y aun subsistiendo como una causa principal en lo religioso, quedan *subordinados* a cosas más relevantes o urgentes para la situación histórica de un pueblo, que, en este caso histórico particular, fue el de los hebreos.

¹³⁹ Estos lineamientos formativos de la persona rarísima vez están dados por “sistemas” de educación o adoctrinamiento. Más bien emanan espontánea e informalmente de la misma vida familiar y

colectiva, del contacto y de la palabra con personas de toda índole del medio social. Nacen de una intensa y continua interacción con las demás personas, por lo cual ello induce a afirmar que el profeta es, entre muchas cosas, un auténtico y hondo conocedor del ser y las necesidades del pueblo en que ha vivido y crecido, un vernáculo representante de su comunidad. Pero, precisamente por estar tan dentro, tan compenetrado, con su cultura y su pueblo, por esa cercanía, por la dificultad de poner distancia entre él como participante más de la comunidad y él como profeta, no siempre su mensaje profético tiene el efecto esperado. Y de hecho, es a veces más desoído o desestimado que tomado en cuenta, por su misma gente. De allí el dicho, ya vetusto al inicio de nuestra era, de que “Nadie es profeta en su tierra.” Y de ahí la especial dificultad de la vocación profética hebrea, puesto que se trata justamente de una comunidad en la cual la compenetración y adhesión de los individuos a los valores culturales es emblemática, quizá inclusive a un nivel mayor que en otras culturas del mundo y aún de medio oriente.

¹⁴⁰ En este periplo por el tema de la profecía he encontrado varias fuentes de ayuda, entre las cuales me apoyaré sobre todo en la excelente obra, en tres volúmenes (pero sobre todo en buena parte del primer volumen) de Abraham Joshua HESCHEL: *Los profetas*, Editorial Paidós, Buenos Aires, 1973, en Jaime BARYLKO: *Filosofía Judía*, B’nai B’rith. Bogotá, 1976, texto muy reflexivo y amplio; y en esta obra: Martin BUBER, Eitan FUXMAN, Elie WIESEL, Emmanuel LEVINAS, et al.: *La propuesta del judaísmo*. Bernardo Kliksberg, compilador. Ediciones Pensamiento Judío Contemporáneo, Caracas, 1997.

¹⁴¹ No he podido ver esa relación etimológica, toda vez que el latín tomo la palabra *prophēta* del griego *προφήτης*, y, al menos la transcripción con ‘ph’ en vez de ‘f’ sugiere que las palabras latinas *profero* y *professio* venían de una evolución diferente. Empero, tómese nota de que estas palabras latinas significan, la primera: *presentar, entregar, ofrecer*, etc., y la segunda: *declaración* (que puede ser pública), *manifestación, testimonio de piedad*, etc., todas ideas afines o relacionables con varios de los significados y conceptos implicados en la definición del profeta y la profecía.

¹⁴² Como en la locución alemana *aussprechen*, equivalente un poco al inglés *outspoken*, cuya idea algo traduce el castellano “expresar”. En los tres casos, se trata de sacar algo “fuera [de]”, *aus, out, ex.*, o “ante” (pro-fero) Se opone esta idea a la no menos importante de lo *interno*. La fenomenología, o al menos una fenomenología que se podría plantear, estaría dada precisamente por el juego (juego con distintas reglas en variados casos) entre ambas cosas, lo interno y lo externo. Lo que se tiene, lo que adviene, como sabido y objeto de conciencia, sería el resultado de ese juego entre ambos aspectos.

¹⁴³ Es importante aquí ese aparentemente superficial énfasis en el *decir* más que en el contenido de aquello mismo que se dice. Luego veremos que a veces los profetas se expresan de maneras forzadas y que pueden parecer hasta incoherentes, pero en todo caso, sacan afuera su reclamo ante unas circunstancias que les afectan decisivamente, aun si no lo hacen con la mejor retórica y los más eximios recursos.

¹⁴⁴ A este respecto, es interesante recordar que algunos diccionarios relacionan la palabra “Profeta” con palabras como *Seher* (alemán), y *Seer* (inglés). El profeta sería aquél hombre que, inspirado por Dios, habla en nombre de éste anunciando sucesos futuros, especialmente relacionados con el destino o la salvación del hombre, pero la calidad de *Seher* o *Seer*, que en castellano podría ser vertida como ‘vidente’, más que referirse a los paradigmáticos hechos futuros, tiene su punto de

apoyo en la percepción de lo sobrenatural, que es lo verdaderamente importante y decisivo del profeta. Y de esa condición perceptiva se deriva el sentido del profeta como aquél que, por algunas señales, conjetura y anuncia sucesos futuros. De allí que también ‘profetizar’ sería conjeturar, lo cual aproxima este fenómeno a una aprehensión ‘científica’ de los hechos.

¹⁴⁵ Se ha utilizado para la investigación la siguiente versión de las Sagradas Escrituras: *Sagrada Biblia*. Versión sobre los textos originales, introducciones y notas. Bajo la dirección de los padres Pedro Franquesa y José María Solé, Misioneros Claretianos, Editorial Regina, Barcelona, 1966. El pasaje citado es *Isaías*, I, 1.

¹⁴⁶ *Jeremías*, I, 1-2.

¹⁴⁷ Este sentido formalizador e historizante del relato de la revelación se mantendrá también en el Nuevo Testamento, como puede verse en el comienzo de algunos evangelios, y en otros textos del mismo. En ellos se alude a fechas y personajes que ayudan a configurar la estructura temporal del relato. Más allá de evaluar contemporáneamente si esos cotejos o informes son “exactos” o coherentes (cosa que en general no suele ocurrir con las dataciones antiguas, ni en el caso bíblico o cristiano, ni en el de la historia de Grecia, Roma, Egipto, Mesopotamia, y otros) y sin decir que estén erradas esas fechas o datos onomásticos o geográficos, hay que ver allí primeramente la intención de fijar el episodio tratado en un tiempo y lugar precisos, para ayudar a la configuración del hecho en la mente de quienes desearan imaginarlo. De modo parecido a como haríamos hoy si, al hablar de unos caballeros antiguos, y nos preguntaran que cómo eran, dijéramos que eran del siglo XVII, lo cual, para la mente de personas cultas, reporta un ambiente y aspecto completamente distinto que si dijéramos que eran caballeros del siglo XII, o del XVI o del XIX.

¹⁴⁸ Cfr. *Ezequiel*, I, 1-3. Cabría también aquí acotar que lo que ve el profeta no es una imagen o visión de algo especial, sino un fenómeno natural, que *significa* o traduce una especial circunstancia sobrenatural. Pero en esa imagen natural se mezcla también la fantasía, la revelación o la alucinación, cfr. *Ezequiel*, I, 4-7: “Miré y he aquí que venía del norte un viento tempestuoso, una grande nube con un fuego fulgurante todo en derredor y en el centro un reflejo de metal brillante en ignición en medio del fuego. Emergía del centro la imagen de cuatro seres y su aspecto era: Tenían semblante de hombre. Cada uno tenía cuatro caras y cuatro alas. Sus piernas eran rectas...” etc. El relato de la visión sigue a lo largo de docenas de versículos, los cuales constituyen, inclusive vistos no desde una perspectiva religiosa sino meramente literaria, una muy impresionante prosa que transmite una vívida experiencia estética.

¹⁴⁹ Más adelante en el mismo libro, la imagen visual pasa, de lo visual a lo sonoro: “Vi como el centellear del metal brillante, como visión de un fuego que rodeaba todo en derredor en lo que de él aparecía de cintura arriba y en lo que aparecía de cintura abajo vi como un fuego que producía claridad alrededor. Como el arco iris en la nube en día de lluvia, así era el aspecto del resplandor que le rodeaba. Así era la imagen de la gloria de Yahvé. Al verla caí rostro en tierra y oí la voz de alguien que hablaba. Y me dijo: Hijo de hombre, mantente en pie y te hablaré. Y penetró en mí el espíritu que me hizo mantenerme en pie y escuché al que me hablaba. Y me dijo: Hijo de hombre, yo te envío a los hijos de Yisrael, a un pueblo de rebeldes que se han rebelado contra mí, ellos y sus padres me han traicionado,...” etc. *Ezequiel* I, 27-28, II, 1-3.

¹⁵⁰ La exégesis onírica se realiza mejor sobre la experiencia ajena que sobre la propia, con lo que *narra* otro de sus sueños, lo que recuerda, lo que le impresionó de ellos. No siempre es tan sencillo, aún para el intérprete, sacar el sentido de los sueños que él mismo experimenta. Parecería que la mediación, lejos de ser un obstáculo, fuera un elemento necesario de la interpretación.

¹⁵¹ Daniel pertenecía a un grupo de cuatro jóvenes hebreos (Daniel, Ananyah, Misael y Azaryah) que habían sido destinados a vivir entre los caldeos para aprender sus ciencias, y su escritura. Cfr.: “A estos cuatro jovencitos, Dios dio conocimiento e inteligencia de toda escritura y sabiduría. Daniel tenía facultad de comprender toda clase de visiones y sueños.” *Daniel*, I, 17 “En toda cuestión de sabiduría e inteligencia sobre la que el rey les preguntó, los encontró diez veces superiores a todos los adivinos y magos que había en su reino.” *Daniel*, I, 20. Es probable que el autor bíblico empleara aquí una hipérbole, recurso común en la Biblia, pero no es rebuscado pensar que los muchachos fueran en verdad aventajados intelectualmente.

¹⁵² *Oseas* I, 2-9.

¹⁵³ Y, no nos engañemos, actualmente, excepto zonas del mundo occidental, el resto del mundo: asiático, africano y ciertamente nuestra Sudamérica, siguen siendo mundos de silencio, donde se reprime la verdad y la denuncia, ya callando la crueldad a débiles como niños y mujeres, o la crítica a tiranos y demagogos.

¹⁵⁴ Cfr. Oscar WILDE: *La decadencia de la mentira*, en *Obras Completas*. Editorial Aguilar, Madrid, 1963, pp. 967-991.

¹⁵⁵ Se ha dicho al comienzo de este párrafo que el mundo antiguo y en general el mundo premoderno, es un mundo “del silencio”, pero además es fundamental remarcar que es también un mundo en que es difícil esconder “la verdad” o, simplemente, *lo que es*. Es decir, la simulación, la mentira, el engaño, son artes que florecen y dependen de la urbanización y la civilización, vale decir, de un contacto prolongado, sistemático, continuo y urbanizado con otros seres humanos. Esas cosas surgen como necesidad, conveniencia o recurso cuando *no se quiere (o no se puede, o no se debe) decir la verdad*. Pero en el mundo primitivo, y en el antiguo en general, era difícil ocultar la verdad. Para decir algo en reemplazo de la verdad o *lo que es*, hay que inventar o idear una situación y composición análoga a la que se quiere sustituir, y que además sea razonable y convincente. Cuando se dice la verdad, no hace falta inventar nada (un sentido económico éste inherente a una situación de sencillez cultural). En el mundo antiguo la verdad se conoce por los rostros, los gestos, los esfuerzos por esconder una realidad o por inventar una realidad alterna a la que es para el consumo y uso de nuestras relaciones con los demás. Desde luego, como se había dicho antes, queda muy poco de esa conciencia en el mundo moderno y el contemporáneo. Pero todavía sucede que, con personas que conocemos bien –o nos conocen bien ellas a nosotros– es difícil engañarlas y mentirlas, o viceversa: que nos engañen y nos mientan a nosotros. La mentira entonces, no es el implemento tan elemental, automático y presupuesto que muchos consideran, sino algo que hay que construir de tal modo que difícilmente puede hacerse sistemático. Vale decir: se puede sufrir un engaño y hasta más de un engaño, pero es difícil que se sostenga una convivencia basada en el engaño continuo. No se quiere decir con esto que no haya mentira, simulación y ocultamiento de *lo que es* en el mundo antiguo: claro que hay todas esas cosas, pero no con la frecuencia y facilidad, no con la *sistematicidad* que ha podido desarrollarse en los últimos mil años de civilización. En el mundo antiguo la mentira todavía es *algo especial*, y no el pan de cada día que hoy se ha constituido. Y por

otro lado, una atención cuidada a los fenómenos puede impedir que lo que a muchos pasa desapercibido, sea desatendido. La mayor parte de las veces que somos engañados no es porque se nos oculten las cosas, sino porque no nos esmeramos en ver más en los fenómenos que surgen ante nosotros. Este ‘ver más y mejor’, este ver con agudeza, es quizá una de las primeras lecciones elementales de toda fenomenología.

¹⁵⁶Éxodo, 6, 6.

¹⁵⁷Éxodo, 6, 11.

¹⁵⁸ En este sentido, cierta teología cristiana contemporánea ha recogido esta llamada a la coherencia monoteísta del antiguo Israel, y clama contra la idolatría a “dioses”. Hoy, ciertamente, no se trata tanto de si se *adora* a dioses como Ba’al, o se coquetea con creencias de otras religiones, sino más bien de cosas como esto: cuando el propio orden de la vida y el sentido que damos a nuestros actos gira más en torno a cosas como el provecho económico o ideológico o político o lo personal-egoísta o lo faccioso, etc. Todos esos ‘polos’ que orientan nuestros propósitos actúan como “dioses”: seducciones y atracciones que son en verdad las que hacen bailar nuestra voluntad y de las cuales está más pendiente nuestro interés, y no de lo que corresponde al orden del verdadero Dios. Esa sería la idolatría. De modo que el tema y problema de la idolatría en realidad no se queda en un pasado mítico y primitivo de hace miles de años, sino que puede ser planteado como muy contemporáneo.

¹⁵⁹Es interesante el pasaje de la Biblia en que se recoge esta aceptación por parte de Dios de un ‘ayudante’ para el profeta Moisés: “Moisés dijo a Yahvé: Perdón, Señor, yo no soy hombre de palabra y esto no es de ayer ni anteayer, ni siquiera desde que hablas con tu siervo, porque tengo pesada la boca y la lengua. Yahvé le contesto: ¿Quién ha dado la boca al hombre? Y ¿Quién hace al mudo o al sordo? ¿al que ve o al ciego? ¿No soy yo Yahvé? Ahora pues, ve que yo estaré en tu boca y te sugeriré lo que debes decir. Pero Moisés replicó: Perdón, Señor, manda te ruego a quien debes mandar. Entonces Yahvé montó en cólera contra Moisés y le dijo: ¿No está tu hermano Aarón el levita? Sé que él tiene palabra. Y he aquí que sale a tu encuentro y al verte se alegrará su corazón. Tú le hablarás y pondrás las palabras en su boca y yo estaré en tu boca y en la suya y os enseñaré lo que debéis hacer. Él hablará por ti al pueblo y te servirá de boca y tu estarás en lugar de Dios para él.” (Éxodo, 4, 10-15). Pareciera que hay una reconvención de Moisés a Dios en el relato, lo cual explicaría por qué Dios “montó en cólera”.

¹⁶⁰ Se dice en el mundo del teatro que los actores que ejercitan el mismo papel durante años, si se trata de un rol protagónico intenso, pueden sufrir problemas psicológicos y aún caer en depresión o locura (esquizofrenia), cosa que ha sucedido en más de un caso. La razón de esto es que se obsesionan o toman manías con esa misma actuación sostenida, día tras día, mes tras mes, año tras año. No representan al personaje en la hora de actuación, sino que *se hacen, se convierten* en ese personaje, *son* ese personaje, hasta cuando duermen, comen, aman y andan por la calle. Si esto sucede en el caso de un actor profesional que debe actuar solo unas horas en el día o en la semana, ¿qué dejará a un impostor que debe actuar *continuamente* su rol, de la mañana hasta la noche, con extraños y con íntimos, como en este caso el profeta de un pueblo?

¹⁶¹ Este habría sido el caso del profeta Jonás, (en el libro bíblico del mismo nombre) a quien Dios le habría encargado la misión de profetizar a la ciudad de Nínive, cosa que él no quería hacer, al punto

de que emprendió el viaje... en dirección opuesta a Nínive. Pero, como la Biblia relata, el barco en que iba sufrió percances y los marineros lo lanzaron al mar (por misma instrucción de Jonás), tras lo cual fue tragado por un gran pez que lo escupió más tarde en la costa. A partir de allí, Jonás emprendió, ahora sí, el camino a Nínive, evidentemente habiendo recibido el “mensaje” de los hechos, de que debía cumplir la voluntad de Dios.

¹⁶² Y no solo se deshace, sino que se deforma también. Basta ver como recuerdan diferentemente los hechos sobre una misma ocasión distintas personas después de unos años (lo cual pone en cierto entredicho a la tradición historiográfica denominada “historia oral”).

¹⁶³ Una interpretación simplista de esta ‘previdencia’ o clarividencia profética con respecto a hechos futuros, sostendría que el vidente tiene acceso a la estructura de los hechos, con su secuencia temporal definida (“tal cosa ocurrirá tal día, tal otra cosa, al día siguiente, la otra, días después,...” etc.). Pero una visión más cercana a cómo ocurren las cosas, nos dice que el vidente no tiene acceso al *orden* de los hechos. Los hechos en sí se le pueden presentar bien definidos, muy bien detallados, hasta lo sorprendente. Pero en cuanto a su secuencia, y a la pregunta sobre cuándo ocurrirán, muchas veces no lo sabe. Tampoco, teniendo visión de muchos hechos, sabe cuáles van primero y cuales después. La suya es una visión a retazos. Esto es común en el campo de la percepción sobrenatural, y aunque mejora algo en la percepción profética, es significativo que no se trata de una percepción pormenorizada y precisa, sino muy irregular: se tiene percepción de detalles de hechos, pero no de su ubicación cabal en un arreglo temporal.

¹⁶⁴ Heschel advierte contra esta idea de considerar al profeta como un intermediario. No quisiera yo discrepar del todo con él, y por ello debo justificar mi afirmación, opuesta aquí a la suya. Heschel se refiere a esto en el primer volumen de su obra citada, p. 68: “Sería un error sostener que el profeta es una persona que hace el papel del “tercer partido”, ofreciendo sus buenos oficios para lograr una reconciliación”. Es decir, Heschel niega la intermediación como *intercesión*. Yo aquí me refiero al profeta como intermediario simplemente en el sentido de que está *entre* el pueblo, por un lado, y Dios por el otro. Al mismo tiempo, el profeta no es una parte independiente de Dios: él habla a favor de Dios, para que se haga lo que Dios quiere. Es, digámoslo así, una parte interesada en el asunto, no neutral. El profeta es un juez, y el juez toma parte por la justicia y la verdad siempre, precisamente como definición justa de su carácter de juez.

¹⁶⁵ ‘Simpático’, aquí en el sentido de congeniar de todo corazón y entendimiento con las *ideas* y el mensaje del profeta.

¹⁶⁶ Aun en el caso de superar con bien tales situaciones críticas en lo moral y lo existencial, es sintomático que no las recordamos años después del mismo modo que un accidente o un naufragio u otra circunstancia más externa a la personalidad. Por ejemplo, reunidos con la familia, no recordaremos las situaciones de este tenor de una manera anecdótica ni mucho menos jocosa. Más probable es que ni se mencionen esas situaciones críticas, por lo delicado de su evocación, y porque, aun estando superadas, su recuerdo puede ser muy perturbador o doloroso. Es más posible que se oigan cosas como “¿Recuerdas cuando la casa se derrumbó y te partiste como quince costillas y los brazos?” que “¿Recuerdas como superaste lo de tu adulterio?”. Porque la vida moral se conecta con la intimidad, en la que somos más sensibles, indefensos, y frágiles.

¹⁶⁷ Hay que decir también que ese mismo seguimiento tiene sentido toda vez que el profeta mismo está transmitiendo su mensaje con esa expresa intención, de ser escuchado y seguido: que se le haga caso. Tampoco se trata de que el profeta lance un mensaje incoherente, que dificulte su seguimiento. En cierto modo, y en ciertos casos, el profeta *adapta* su mensaje, para que sea más factible seguirle.

¹⁶⁸ Una actitud opuesta a esto podría ser la de cierta magia, gnosticismo y esoterismo, que buscan los alcances externos del poder sobrenatural, pero pierden justamente el sentido de ese poder como transformación del hombre. La alquimia podría estar entre ambas actitudes, entendida justamente como gestión de la transmutación humana, de un hombre simple a uno superior.

¹⁶⁹ Cfr. *Likutei Sijot*, vol. I, comentario de la parashá (porción) bíblica del Éxodo, por el rabino Menajem Mendel Schneerson (1902-1994), consultado el 6 de julio de 2015 en la red en la página web: http://www.es.chabad.org/library/article_cdo/aid/804904/jewish/Bo.htm .

¹⁷⁰ *Ibíd.*

¹⁷¹ PÍNDARO: *Obras completas*. Versión castellana de Tomás Meabe, Casa Editorial Garnier Hermanos, París, 1913, p. 34.

¹⁷² Un ejemplo concreto de la mencionada inconsistencia del mito es el caso de Ifigenia, hija de Agamenón, que es sacrificada en una tragedia, *Ifigenia en Áulide*, escrita por Eurípides de acuerdo al mito (en el cual el padre de ella ofrece la vida de su hija a la diosa Artemis, para que ésta permita que los vientos puedan llevar los navíos a Troya). Pero luego, en *Ifigenia en Táuride*, también de Eurípides, aparece la hija de Agamenón como viva y siendo sacerdotisa de la diosa Artemis en Táuride (la actual Crimea), donde ayuda a su hermano Orestes, que había llegado hasta allá y lo querían sacrificar a su vez, y ella impide que le quiten la vida y se escapa con él a Grecia. En un espectador actual probablemente surgiría la pregunta de cómo, si Ifigenia había muerto en el sacrificio del primer mito, ¡Ahora está viva en el segundo mito! Se ha planteado que aquí se da una recomposición del mito, y que la misma la diosa Artemis habría librado a Ifigenia en medio del sacrificio, llevándosela a su templo en Táuride (y de ahí que desapareciera de la vista de todos). Pero tal “resolución” es tan truculenta y forzada, que no puede competir con el final lógico y trágico del mito en que es sacrificada y muerta, lo cual tiene mucho más sentido y es congruente con el desarrollo *trágico* implicado en todo el tema. Y por cierto, este mito de Ifigenia se parece al mito del sacrificio de Isaac por Abraham, que al final no se realiza, aunque queda el terrible y problemático hecho para cualquiera que tome la Biblia como libro sagrado, de la conciencia de un padre que está dispuesto a quitarle la vida a su hijo, sin más razón que la de que Dios se lo ordena (Y la no menos grave cuestión de un Dios que pide tal tipo de sacrificio).

¹⁷³ Luego veremos que, además, ritos y ceremonias, aunque fueran con respecto a la misma divinidad, podían variar de región en región y de ciudad en ciudad.

¹⁷⁴ No digo con esto que en la historia de la filosofía posterior a la antigüedad no se hayan escrito obras en poemas o diálogos, pero han sido escasos tal tipo de textos, sobre todo en la modernidad y la contemporaneidad. Hoy son contados los autores que se expresan filosóficamente escribiendo diálogos, y en poemas no he sabido de ninguno, aunque hay el caso opuesto: de poetas que en sus obras expresan pensamientos o inquietudes filosóficas (o que pueden ser interpretados en clave filosófica por pensadores de la disciplina, como hizo Martín Heidegger con los poemas de Friedrich

Hölderlin). Pero no hay noticia en los últimos siglos de un *poema filosófico* como los que elaboraron Parménides, Empédocles de Ácragas o Lucrecio.

¹⁷⁵ Se ha dicho que los misterios griegos reflejan ciertos aspectos arcaicos de una religión común indoeuropea. (cfr. Michael JANDA, *Eleusis: das indogermanische Erbe der Mysterien*, (Tesis de Habilitación), Innsbruck, 2000), con paralelos además en las religiones indo-iránicas. Ciertamente, en lo místico parece haber una vuelta al mundo primitivo de la pequeña comunidad, de la caverna prehistórica, con su penumbra y el nacimiento de la conciencia individual ante el misterio. En muchas experiencias místicas o de especial recogimiento religioso, todos esos elementos que se asemejan al pequeño grupo cavernícola vuelven en cierto modo a recrearse. El corolario de todas esas actitudes es, para mí, la búsqueda de intimidad con el misterio, el acercamiento extremo a lo espiritual y su raíz.

¹⁷⁶ Aunque parezca extraño y hasta confuso lo que he planteado, me he referido a algo que pudiese ser explicado en un ejemplo: imaginemos en una comunidad primitiva que alguien sufre una dolencia para la cual no hay explicación puntual clara (es decir, no es producto de un accidente o algo directamente atribuible, sino a un mal interno del cual todo se desconoce en ese momento). De todas las personas que rodean al doliente, y que difícilmente pueden hacer algo para ayudarlo, solo intervendrá aquél que con su o sus palabras, con sus movimientos (si ejecuta una danza terapéutica), con sus cantos, con sus soplos, con su caminar alrededor del enfermo, con su mirada, con su cercanía, con poner su frente sobre la del enfermo o su mejilla sobre la del enfermo, trata de aliviar el mal de éste. ¿Que será poco? ¿Que será nada? Puede ser, pero ¿Y no es mejor eso que la nada absoluta de ninguna ayuda? Recordemos que el ejemplo habla de una comunidad primitiva: no hay medicinas ni hospitales. Todo eso vendrá mucho después de la mano de lo misterioso, pero no para seguir siendo misterioso o por querer tener encadenados a los hombres en la ignorancia y la impotencia, sino precisamente para ir deslindando lo misterioso (como causa componente) de otras causas en las cuales el hombre sí tiene más oportunidad de intervenir y manipular para su beneficio, y en un caso como el aludido, para ayudar a curar. Ni siquiera pienso que haya necesariamente un carácter *bueno* en toda esa ayuda planteada primitivamente (hasta mucho de ello podría ser perjudicial), pero me basta con que la intención sea buena para estimar favorablemente a esos humanos que así se comportan. Otra cosa será si la buena intención y todo lo que ella comporta – cuidado, cariño, afecto, preocupación, solicitud – en verdad pueden ayudar a curar una enfermedad. Los alcances actuales de la ciencia al respecto de esa posibilidad no la niegan del todo.

¹⁷⁷ A este respecto se puede poner otro ejemplo, con relación al tacto: cuando estamos durmiendo y nos levantamos, entre las sensaciones que más nos importan están aquellas en que sentimos las cosas que nos tocan: las sábanas, la cama, el frío, el calor, otras personas, dureza, suavidad, el espacio (vacío o lleno), etc., con pies, cabeza, espalda, etc. Y si no sentimos todo eso, o difieren las sensaciones a las acostumbradas nos encontraríamos azorados o desorientados, confusos, y hasta sobrevendría algún temor o recelo en nosotros. Y lo mismo pasa, en diferente manera y medida, al suceder la oscuridad *inesperada* o el silencio *inesperado*.

¹⁷⁸ Los continuos “apagones” eléctricos a los que el Estado ha tenido a bien acostumbrarnos en los últimos años en esta república ya han hecho que lo que antes era una circunstancia ocasional y rara, ahora pueda ser tan tristemente común, que, no bien se interrumpe la energía eléctrica allí donde estamos, uno mismo piensa o los demás piensan: “Ah, ya cortaron la corriente...”, y no se nos hace

de eso mayor problema, sino más bien ocasión de cotidiana paciencia. Diré entonces que el ejemplo que he dado arriba mejor se aplica a los habitantes de países en que tales interrupciones del servicio eléctrico sean lo que deben ser: raras excepciones, y no como en el caso nuestro, una lamentable y casi habitual muestra de ineficiencia, torpeza o perverso despotismo eléctricamente aplicado (en caso de apagones “castigo” o represivos).

¹⁷⁹Martín Heidegger describe muy bien este carácter elusivo del ser en el parágrafo 1 del primer capítulo de la “Introducción” de *Ser y tiempo*, cfr. Martin HEIDEGGER, *Ser y tiempo*, trad. Jorge Eduardo Rivera C., Editorial Universitaria, Chile, 1997, p. 27: “En todo conocimiento, en todo enunciado, en todo comportamiento respecto de un ente, en todo comportarse respecto de sí mismo, se hace uso del “ser”, y esta expresión resulta comprensible “sin más”. Cualquiera comprende: “el cielo es azul”; “soy feliz”, y otras cosas semejantes. Sin embargo, esta comprensibilidad de término medio no hace más que demostrar una incomprensibilidad. Esta incomprensibilidad pone de manifiesto que en todo comportarse y habérselas respecto del ente en cuanto ente, subyace *a priori* un enigma. El hecho de que ya siempre vivamos en una comprensión del ser y que, al mismo tiempo, el sentido del ser esté envuelto en oscuridad, demuestra la principal [sic] necesidad de repetir la pregunta por el sentido del «ser»”.

¹⁸⁰ Ambos momentos además se prestan para la introspección curiosa con respecto a uno mismo, hasta con cosas tan triviales que podemos ya apreciarlas desde la infancia: ¿Por qué la particular tristeza del ocaso? ¿Por qué el ánimo se eleva y llena de energía al amanecer? Algunos biólogos explicarán esto con consabidas sustancias y componentes químicos, y quizá no haya mayor misterio en ello. Pero sugieren tales cosas que no es solo la visión “hacia afuera” que todos tenemos la que está allí en juego, sino también la visión hacia lo interior de uno la que interviene, quizá subconscientemente, o no tanto, sugiriendo en el caso del atardecer, la idea de la muerte, y al amanecer, la idea de una nueva oportunidad de vivir y hacer cosas en el mundo.

¹⁸¹ Algunas personas, en casos especiales, para poder entender o captar mejor cosas del ambiente, especialmente las de tipo sensorial, cierran *del todo* los ojos, y así oyen con mayor agudeza lo que desean percibir, o al revés, se ponen orejeras, para no oír y concentrar toda su atención en la vista. Desde luego, eso no es lo que sucede en la penumbra. En ella estamos con los ojos bien abiertos, y *los entrecerramos*, los cerramos un poco, para ver mejor o más finamente.

¹⁸² Eso logra más para una visión personal que el aporte seco de otros datos, los cuales, no por más exactos, o aún, más verídicos, logran implicar una adhesión y asentimiento tan notable y firme como la labor de la imaginación bien guiada y construida.

¹⁸³ Sir Paul HARVEY: *The Oxford Companion to Classical Literature*. Clarendon Press, Oxford, 1966, p. 138.

¹⁸⁴ Los Almohades (*Al-Mu’ahidīn*, los “unitaristas”, por sostener la unicidad de Al-lah) eran una antipática secta fundamentalista musulmana del siglo XI, que invadió España, quemando bibliotecas y cortando cabezas de eruditos y profesores en colegios y universidades. Originados en el desierto del Sahara, en tribus tuareg y bereberes, su predominio –que no duró mucho– abarcó parte del Magreb y mucho de la España musulmana de esa época.

¹⁸⁵ Gilbert LE PORRIER: *El médico de Córdoba*. Ediciones Grijalbo, Barcelona, 1977, p. 245.

¹⁸⁶ Por esta razón de la espera de una “vida futura” parecida a la presente, es por lo que se enterraba a las personas con lo que más querían en esta vida y con sus posesiones, aunque en esto hay mucha discusión, y no se sepa si esas cosas que se ponían en las tumbas eran porque habían sido las preferidas en vida, o para preparar todo para una próxima vida. Como también a veces sacrificaban animales y personas, es posible que sea más bien para lo primero, pero en realidad no hay en esto una exacta seguridad. Sin embargo, parece plausible pensar que lo humano es que, más allá de elucubrar sobre un destino tras la muerte o no, no podemos simplemente deshacernos del cuerpo de una persona como si ese acto de despedida de la vida fuera irrelevante. Su misma calidad definitiva le da una gravedad tal que no puede ser ignorada su importancia. Esta me parece la razón más elemental para los ritos fúnebres, y todas las demás serían secundarias y posteriores, incluyendo la razón religiosa, que no tenía mayor elaboración sobre la muerte en un principio, ni menos relacionada con un destino tras la muerte, sino que toda la conceptualización de ese acto de morir, desde lo religioso, se hizo mucho después. Algo de esto puede constatarse en el primer libro de *La ciudad de Dios* de San Agustín, sobre todo en los capítulos x, xi, xii, xiii, xvii, xix, xxii, y xxiv.

¹⁸⁷ Este concepto de “sagrados misterios” seguiría desarrollándose después de desaparecida la religión griega, y devendría en dos formas de ser comprendido. Una, refiriéndose a creencias religiosas, rituales o prácticas que son mantenidas en secreto de los no-creyentes o de niveles inferiores de creyentes que no han alcanzado una *iniciación* en los altos niveles de la creencia, y este conjunto de contenidos e ideas, conceptuado como conocimiento, puede ser apodado *esotérico*. En segundo lugar, esa expresión vendría a referirse a cuestiones religiosas que no pueden ser explicadas exhaustivamente por medios racionales o científicos. Es importante notar que esos “sagrados misterios”, que tendrían en su origen relación con el problema humano de la muerte, eventualmente vendrían a contemplar el problema y significado trascendente de la muerte *del dios*. En el caso griego, con la muerte y vuelta a la vida del dios Dionisio Zagreo, que estaba celebrada en los rituales de los misterios órficos, y más tarde, en el cristianismo, con la conmemoración de la muerte y resurrección de Jesucristo, cuestión a la que se aludirá en este estudio después. Cfr. Sir Paul HARVEY, ob. cit., p. 148.

¹⁸⁸ Más tarde, durante el imperio romano, éste no solo aceptó e incluyó en su cultura religiosa los misterios y cultos griegos, sino también los de otras civilizaciones que eran parte del mundo conquistado por Roma, y que inclusive entraron en el imperio ya como cultos místéricos. Así sucedió con el caso de los cultos místéricos de Isis, los de la divinidad persa Mitra, los de la divinidad tracio-frigia Sabazios, y la divinidad frigia Cibeles. A este respecto, recomiendo consultar a Manly Palmer HALL: *The Secret Teachings of all ages*, 1928, en la página web: <http://www.sacred-texts.com/eso/sta/>.

¹⁸⁹ Es posible que mucha de esta elaboración intelectual también se hiciera en horas fuera de esas actividades, y en este sentido, la reunión de los místicos habría consistido no solo en la celebración de los misterios, sino también en la recopilación y redacción, en grupo o individual, de esos contenidos, que implicaban investigación, estudio y reflexión. Por eso también la actividad mística se relacionó con la de algunos pensadores filosóficos, que también se dedicaban al estudio y reflexión sobre asuntos similares, como en el caso de los pitagóricos y neopitagóricos, así como más tarde los neoplatónicos.

¹⁹⁰ Cuando se empezó a desarrollar el cristianismo, una de las cuestiones que predispusieron a las personas contra él, más que sus principios o prácticas en sí, fue el hecho de que sus ceremonias religiosas, en vez de confirmar o continuar las creencias de la religión romana, adhiriéndose a ella o buscando una suerte de incorporación estructural con ella y dentro de ella, más bien buscaban desvincularse de ella, rechazándola, lo cual era visto como subversivo por la cultura civil romana. Esto no pasaba con los cultos místicos, que llegaron a ser una parte dentro de o colateral con toda la religión grecorromana.

¹⁹¹ Según el modo en que se está exponiendo aquí, el concepto de *misterio*, en su sentido estricto, no estaría necesaria y exclusivamente referido a algo incomprensible ni sería sinónimo de ello. Ciertamente, nació del intento de *dar cuenta* de algo incomprensible, de poner en razón lo que no se podía comprender como otras cosas del mundo. Cuando advino el cristianismo, ese sentido de misterio como algo no inmediatamente aprehensible al intelecto, sería el más adecuado para traducir el sentido del término hebreo *sod*, que significa “secreto”. Y esto sugiere que la idea del misterio también se relaciona con aquello que es restringido, limitado a ciertas sensibilidades especiales (y por ende, a ciertas personas), aunque, en el caso hebreo y cristiano, cualquier creyente, tras esfuerzo y preparación, podría aproximarse al misterio. Esta sería una diferencia con el caso de los creyentes de las antiguas religiones: el acceso al misterio era más restringido y esotérico. Pero en el caso judío y sobre todo el cristiano, ya el misterio perdería su neta raíz y su mostración aparentemente irracional, excéntrica, inusual, y no poco extraña, y se haría algo más familiar y cercano. Piénsese si no en los quince “misterios” del santo rosario, que de, verdaderos misterios como algo que azora y maravilla a la mente, pueden también verse como simples instancias más cercanas de reflexión y meditación, sobre la vida, muerte y resurrección de Jesús. El cristianismo, al hacer más sencillo el misterio y lo maravilloso, lo trae más a tierra y cerca de nosotros, pero también le hace perder su ser inquietante, que nos remueve y nos aturde y aún nos aterra, porque nos pone ante la intuición de la cercanía de lo sagrado en su filo más abrumador y sublime.

¹⁹² Hay un evidente parecido de este mito con el mito egipcio de Osiris, en la parte en que Isis se llegaba a Biblos a rescatar el cuerpo de su esposo muerto. Como en el caso de otros mitos parecidos de pueblo a pueblo, esto puede indicar una verdad más profunda e intrincada, cosa que hago aquí notar sin mayor especulación.

¹⁹³ HARVEY, S. P.: *Ob. cit.*, p. 314.

¹⁹⁴ El nombre de Perséfone y su etimología han desafiado generaciones de filólogos. Al parecer, no viene de una palabra originariamente griega, y la diosa recibió distintas denominaciones en los varios dialectos (Persefonéia, Persefasa, Persefata, Fersefasa, Perífona, etc., Platón la llama Ferepafa en su diálogo *El Cratilo*), aparentemente por la dificultad de los antiguos helenos para pronunciar su nombre. Una versión aparentemente plausible, según una tradición, lo da como proveniente de *φέρειν φόνον*, “traer [o causar] la muerte”, y eso confirmaría que, de alguna manera, estaba destinada a ser relacionada con el mundo de los muertos. Personalmente, aunque esta última proveniencia confirmaría alguna de mis hipótesis con respecto a las relaciones de Perséfone con los misterios que tratan de lo ultraterreno, me parece que esa etimología es forzada y lejana al nombre en cuestión.

¹⁹⁵ HARVEY, S. P.: *Ob. cit.*, p. 148.

¹⁹⁶ Cfr. TAYLOR, Thomas: *Orphic Hymns, translated by Thomas Taylor*. Edición consultada el 2 de mayo de 2015 en la página web <http://www.theoi.com/Text/OrphicHymns1.html> , y también como “lo invisible” en la edición referida en la nota 201.

¹⁹⁷ Los titanes eran seres que antecedieron a los dioses, y eran hijos de la pareja primigenia Urano y Gea (= cielo y tierra). Después de ellos y de las uniones entre ellos, vinieron los dioses como tales, los cuales vencieron a los titanes y se hicieron dueños del Olimpo.

¹⁹⁸ Cfr. PORFIRIO: *Vida de Pitágoras. Argonáuticas órficas. Himnos órficos*. Introducciones, traducciones y notas de Miguel Períago Lorente, Editorial Gredos, Madrid, 1987, p. 231. También se puede encontrar este texto en la página <http://omarpal.blogspot.com.es/2011/08/himnos-orficos-01-08-2011.html> .

¹⁹⁹ PORFIRIO, Ob. cit. (*Himnos órficos*), p. 187. Cursivas mías.

²⁰⁰ Los curetes eran seres divinos que estaban destinados a cuidar a dos grandes dioses. Parece que primero, como un grupo de jóvenes, cuidaron de Zeus recién nacido, y hacían ruido entrechocando sus armas y escudos para acallar el llanto del dios niño cuando lloraba. Más tarde acompañaron a su madre a Frigia para educar allí al dios Dionisos. Aparentemente es a esta madre a la que se referiría en el texto del himno. La cuestión del desenfreno y cierta liviandad, disipación, o licencia, parece que estaban muy presentes en algunos de estos ritos históricos, si no en práctica, en la idealización teórica de los mismos, y así se contiene en los himnos, como el LIV, precisamente dedicado al sátiro Sileno y a las bacantes, quienes eran los que supuestamente más ostentaban tales actitudes: “Escúchame, venerabilísimo educador, nutridor de Baco, el mejor con mucho de los Silenos, ... que ejerces el ritual sagrado, venerable, director de las ceremonias del gregario grupo de iniciados. *Que prorrumperes en gritos de alegría* y te mantienes gustoso en vigilia con tus nodrizas de hermosa cintura, guía de Náyades y Bacantes coronadas de hiedra. *Acude aquí, al sacratísimo misterio, con todos los sátiros de figura bestial, dando el grito ritual del soberano Baco, tomando parte con las Bacantes en el cortejo de las sagradas Leneas* durante su celebración, *desvelando los misterios orgiásticos nocturnos en las piadosas ceremonias de iniciación y dando los gritos rituales*, complaciente con el tirso y tranquilo entre los rituales cortejos.” (Cfr. Edición citada, cursivas mías) Como se ve, en este y otros himnos, lo sagrado y lo solemne no está forzado en una conducta formal y seria, sino que ocurre entre gritos y cortejos, así como danzas y alegría. Es un tipo de espiritualidad que está más bajo el sello del júbilo y el regocijo, menos grave, reservada y circunspecta.

²⁰¹ No ha sido posible encontrar mayor noticia de Antea (*Antaia*) en las fuentes de información. Pero en Karl KERENYI: *Eléusis: imagen arquetípica de la madre y la hija*. Ediciones Siruela, Madrid, 2004, p. 66, la identifica con Deméter (*Meter Antaia*) lo cual explica el dolor y por qué baja a buscar a Perséfone.

²⁰² Aunque el sentimiento, en el caso del ejemplo, funciona de manera opuesta. La diosa busca con ahínco el paradero de su hija extraviada; en cambio, el creyente busca con ahínco la figura divina que, como un padre o una madre, le hubo dado el ser a él y a toda la existencia. Uno es el clamor del padre por su hija, el otro es el clamor del hijo por su padre.

²⁰³ PORFIRIO, Ob. cit. (*Himnos órficos*), p. 234. Cursivas mías.

²⁰⁴ Esta raíz de la adivinación en *lo divino* ya estaba constatada por Cicerón, quien hablaba de la *divinatio*, y para quien esta adivinación era parte esencial de lo religioso (Cfr. Robert FLACELIÉRE: *Adivinos y oráculos griegos*, Editorial Astrea, Maracaibo, 2003, p. 5), y además supondría la actuación de una *Providencia* que consiente en ayudar a los hombres revelándoles lo que ignoran, cuestión que me parece se distancia notablemente del rol de los dioses en los griegos, que está más alejado de una preocupación personal con respecto a los hombres.

²⁰⁵ También se les podía consultar a los oráculos con respecto al *pasado* oculto, para obtener información que ayudara a entender lo que estaba ocurriendo en el presente. Un ejemplo de este tipo de consulta aparece en la obra trágica *Edipo Rey* de Sófocles, en la cual “Edipo envía a Creón a consultar el oráculo de Delfos, para preguntarle qué conviene hacer *en el presente* para liberar a Tebas del flagelo de la peste.” (Robert FLACELIÉRE: ob. cit, p. 4, cursivas del autor) Para ello Apolo ordena castigar el asesinato impune del rey Layo, y por ello Edipo consulta al adivino Tiresias “y le pide que emplee todos los recursos de su arte para revelar ese secreto del pasado: ¿Quién mató a Layo?” (FLACELIÉRE, *Ibíd.*). Como dice el autor citado, en casos como éste, la adivinación también estaba conectada con expiaciones, purificaciones y sacrificios.

²⁰⁶ Cfr. Friedrich Georg JÜNGER: *Los mitos griegos*. Editorial Herder, Barcelona, 2006, p. 7.

²⁰⁷ Al parecer, había otras sibilas en otros santuarios, a las cuales también se las consultaba de manera oracular, como en el ya mencionado oráculo de Cumas y la sibila de Libia, en ese país, que era entonces territorio de colonias griegas.

²⁰⁸ BUISEL, María Delia: “Las sibilas de San Telmo”, publicado en *Auster: Revista del Centro de Estudios Latinos*, No. 15. Editada por el Instituto de Investigaciones en Humanidades y Ciencias Sociales (IdIHCS-UNLP-CONICET). Centro de Estudios Latinos, La Plata, 2010, pp. 59-80.

²⁰⁹ Es interesante constatar, a este efecto, que, aunque se está hablado principalmente del culto al dios Apolo, también estaban allí las actividades religiosas entremezcladas con las del dios Dionisos, que también mostraban aspectos propios de ritos ocultos y mánticos, y que jugaron un importante papel en la promoción del arte dramático, pues a las fiestas dionisiacas se les ha atribuido el origen del teatro. Se ha querido ver en esta presencia de lo dionisiaco al lado de lo apolíneo, que lo primero representaba el desenfreno, el descontrol y lo irracional, la distensión librada por la desmesura mientras que lo apolíneo representaba la medida, el control, lo racional, la tensión dominada por la contención. Lo interesante aquí está en que este deslinde casi preciso en compartimientos estancos de lo apolíneo y lo dionisiaco no corresponde a lo que en realidad eran las características de ambas divinidades y sus actividades. *Ambas* tienen parte de lo misterioso, lo oculto, y ambas tienen rasgos de desenfreno y descontrol. El mito mismo refrenda esto, como se puede ver en el caso del episodio de Apolo con el sátiro Marsias, al cual despellejó cruelmente, irritado porque éste le desafió en su arte musical retándolo a un certamen (que tuvo por juez al rey Midas, quien, torpemente, dio la victoria a Marsias). De modo que esos arquetipos de lo medido en Apolo y lo desmesurado en Dionisos no son tales como los contiene cierta tradición ni son así en la realidad, sino que en ellos las cualidades propias de ambos son intercambiables y variables. Cervantes, que incorporó ambos arquetipos en sus inmortales personajes de Don Quijote y Sancho Panza, vio esto más claro, y en su *Don Quijote*, éste personaje termina haciéndose más terrenal y razonable por la influencia y convivencia con Sancho, mientras que este otro se eleva de su vida prosaica y vulgar hasta un idealismo que no poseía. Baste por ahora decir, en el contexto de la presente investigación, que lo

oculto y lo misterioso, lo sobrenatural pues, también anida tanto en lo apolíneo como en lo dionisiaco.

²¹⁰ Cfr. James E. MILLER, Jr., Robert O'NEAL, Helen M. MCDONNELL: *Literature from Greek and Roman Antiquity*. Scott Foresman and Company, Glenview, Illinois, 1970, p. 144.

²¹¹ Cfr. Cecil Maurice BOWRA: *La Grecia clásica*. Time-Life International, Amsterdam, 1967, p. 74.

²¹² Cfr. Kenneth REXROTH: *Poems from the Greek Anthology*, The University of Michigan Press, Ann Arbor, 1962, citado en James E. MILLER, Jr., Robert O'NEAL, Helen M. MCDONNELL: Ob. cit., p. 143. Traducción mía. Lo de murallas “dedales” se refiere a que fueron construidas con destreza y arte. Febo es Apolo en su aspecto de sol radiante.

²¹³ La presencia es, ciertamente, más notoria, pero aludiré en esta nota al carácter más secundario en la consideración de lo sobrenatural. En la *Ilíada*, Héctor tiene un prudente consejero, Polidamas, «el único que conocía lo futuro y lo pasado» (*Ilíada*, XIX, 251) y cuyos consejos eran fruto de cuidadosas combinaciones de cálculos, pero también se fundan en la adivinación. Este consejero le relata a Héctor un hecho: un águila volaba llevando en sus garras una serpiente para dársela de comer a sus aguiluchos. Pero la serpiente mordía a su captora, quien la soltaba, quedando así librada la presa. Polidamas interpreta esto como que no deben los troyanos ir a combatir a los aqueos cerca de las naves. Pero Héctor rechaza la propuesta y no quiere depender de “aves aliabiertas, de las cuales no me cuido ni en ellas paro mientes, sea que vayan hacia la derecha por donde aparecen la aurora y el sol, sea que se dirijan a la izquierda, al tenebroso ocaso. Confiemos en las promesas del gran Zeus, que reina sobre todos, mortales e inmortales. El mejor agüero es éste: combatir por la patria.” (*Ilíada*, XII, 243) Esta es, según Schofield, la más célebre expresión de escepticismo con respecto a la adivinación de toda la literatura griega y muestra que también podían algunos personajes considerar irrelevante la posibilidad sobrenatural (Cfr. Malcolm SCHOFIELD: “Théologie et divination”, en *Le savoir grec. Dictionnaire critique*. Flammarion, Paris, 1996, édition revue et augmentée 2011, p. 551).

²¹⁴ Es oportuno decir que estas técnicas que Platón menciona implican también un ejercicio del cuerpo, en cuanto que suponen cultivar una destreza de las manos, como ocurre con el médico, el escultor, el pintor, y cualquiera que, además de su mente, emplea sus manos en el oficio de su disciplina.

²¹⁵ Se refiere evidentemente a una piedra imantada, llamada ya entonces «Magnética», quizá por su probable origen en Magnesia, topónimo de tres lugares en la antigua Grecia, uno en la península tesalia, el otro en la costa de Asia Menor y el tercero en el centro de Anatolia. Heraclea era una ciudad de Asia Menor al sur de la segunda Magnesia. En cuanto al fenómeno del magnetismo, ya era conocido por los primeros físicos griegos. Tales de Mileto nos habla ya de él, así como Demócrito, Empédocles y Diógenes de Apolonia. Alejandro de Afrodísia nos legó un tratado «sobre la piedra heraclea».

²¹⁶ Los coribantes eran sacerdotes de Cibeles que, al son de ciertas melodías, caían en una especie de frenesí, al modo de las orgías báquicas, y son mencionados en la obra *Las bacantes* de Eurípides.

²¹⁷ El tema de los jardines de Adonis ha sido estudiado últimamente por Marcel DETIENNE en su obra *Les jardins d'Adonis. La mythologie des aromates en Grèce*, París, 1972.

²¹⁸Aquí se oponen significativamente la inteligencia y la razón al poetizar y al profetizar. Esto indica que estas dos últimas cosas no están tan desligadas de la racionalidad sino relacionadas con ella (por el lenguaje, la estructura y el sentido). Pero no por ello están bajo *control* o determinación de la racionalidad, sino que más bien ponen ésta al servicio de otro modo de pensar y sentir. En ese sentido, serían *irracionales* el poetizar y el profetizar: no porque vayan *en contra* de la razón, sino porque quieren ir *más allá* de la razón, no dejándose limitar ni supeditar por la razón. También puede aludir aquí el texto a los mecanismos inconscientes de la creación artística, así como a la posible intervención de lo sobrenatural en ella.

²¹⁹Tínico, poeta anterior a Píndaro, fue autor de un famoso peán en honor de Apolo. Según Porfirio (*De abstinentia*) Esquilo le tenía en gran estima.

²²⁰PLATÓN, *Íón*, en la edición digital, consultada el 27 de enero de 2015 en la página electrónica <https://docs.google.com/document/d/1nRG7pQBn3Lk03HWfXMapTLP9OUL0FGBa4FsFXZwzd7c/prview> La cita de Eurípides corresponde a un fragmento de su *Oineus* (ed. NAUCK2, 567). El tema de la inspiración poética aparece ya en la *Apología* (22b-c), *Menón* (99d), *Fedro* 245a sigs.) y *Leyes* (719c), donde se habla del tema como de un «viejo mito». Las cursivas son mías.

²²¹ARISTÓTELES: *Parva Naturalia. On prophesying by dreams*. (462b, 12 hasta 464b, 19). Edición de la *Encyclopaedia Britannica*. Chicago, London, Toronto, 1952, que es reedición de *The Works of Aristotle*, traducidas y editadas por William David Ross, publicadas por la Universidad de Oxford (Oxford University Press, 1923-1949).

²²²ARISTÓTELES: *Parva Naturalia. On Dreams*. 459a, 8-11. Edición citada previamente.

²²³Recordemos aquí que el Dios de Aristóteles, aparte de ser un ‘ser necesario’ y un *Primer motor*, carece de todas las cualidades personales que mostraba ya el Dios monoteísta de judíos, cristianos, y más tarde musulmanes. Es decir, no es un Dios que se cuida de la suerte de los hombres, y al cual éstos puedan dirigirse con peticiones o rogativas para obtener algún fin personal o colectivo. Es más bien justamente lo contrario: un Dios impersonal, que no desciende de su dignidad, y por ello, cuando piensa, como dice Aristóteles, piensa en su pensar, y no en la pobre suerte de estos seres humanos creados en un mundo con problemas.

²²⁴Difícilmente se evitara pensar que sería una parte muy especial de la mente esa que sueña tales cosas, si las elabora tan detalladamente como eso de que se va a estar en un lugar que nunca se ha estado, o que hace años unos no ha visitado o al que raramente va, y que allí va a tener una caída o tropezón en el que dará de bruces con el suelo. Ciertamente, no es imposible que uno sueñe cosas así, y que además sean una “casualidad”; pero en todo caso, parece ser una parte bien extraña esa de la mente que “quiere” que uno tenga esos accidentes, y dice mucho de las peripecias del pensar racional que esté dispuesto a buscar unas explicaciones tan curiosas y que traen tan de las mechas el recurso a la “casualidad” y la “coincidencia”, casi hasta el abuso, y con frecuencia forzosamente, antes que admitir algún misterio en esta cuestión de los sueños premonitorios, o simplemente algo que elude al poder o ámbito de una razón, o que la rebasa.

²²⁵ARISTÓTELES: *Parva Naturalia. On Prophesying by Dreams*. 464a, 25-26.

²²⁶ARISTÓTELES: Ob. cit., 463b, 19-20.

²²⁷ Los recuerdos ancestrales son evocaciones que surgen cuando vemos un lugar que no conocemos pero nos parece familiar, y luego descubrimos que nuestros ancestros habían estado allí. Dos ejemplos quizá aclaren esto: el caso común de sudamericanos que han viajado a España y al ver un paraje en el campo dicen algo así como “al otro lado de ese monte hay una iglesia con una fuente al frente y una casa así y así”, cosa inexplicable que lo sepan, porque nunca han estado allí. Pero cuando se llega al lugar, se descubre que todo era como lo había descrito la persona. En un caso la persona había mencionado en detalle un árbol que no estaba, pero cuando se preguntó por él, se supo que había estado por más de cien años y que se había caído unas décadas atrás. Este caso sucede porque muchos sudamericanos tienen antepasados que provienen de pueblos en España, y supuestamente sería como si los genes guardaran la memoria de los lugares en que ha vivido una familia por generaciones. Otro caso, este más documentado, fue el del escritor Italiano Giovanni Guareschi (1908-1968), quien durante la segunda guerra mundial tuvo que ir a luchar al lado de los alemanes, pero después que Italia se retiró de la guerra, fue apresado con otros soldados y oficiales por los alemanes y llevado a un campo de concentración en Polonia. Guareschi nunca había estado en Polonia, pero todo le parecía familiar en ese país, al punto de que era como si ya lo conociera. Años después, estando nuevamente en Italia, investigó los orígenes de su familia y supo que un antepasado suyo había venido de Polonia a Italia, a fines del siglo XVIII.

²²⁸ Algo de eso hay en las *Eddas* nórdicas, el relato de la bajada de Brunilda al infierno para iniciar su estadía allí. Pero, quizá por ser literatura poética, se trata de un relato más solemne que coloquial.

²²⁹ Para ir al mundo de los muertos, las almas difuntas tenían que montarse en un bote que cruzaba uno de varios ríos del infierno, y tenían que pagar al barquero Caronte el viaje a la pradera final. Por eso los muertos eran enterrados con una moneda en la boca o los ojos, costumbre que pervive en algunas comunidades mediterráneas.

²³⁰ Pienso que declinaba no tanto por la debilidad de las creencias sino por haberlas llevado a una confianza trivial. Se dice que hay cosas tan sabidas como verdad que no se piensan sino que se asumen. Cuando queremos prender el automóvil, ni pensamos si prenderá o no a menos que tenga un problema. Si no lo tiene, y somos personas razonables, no tenemos esa duda. Giramos la llave y damos por hecho lo que sigue, y así en otros casos. Es una confianza espontánea inscrita en la naturaleza humana. Nace menos de la fe que de la costumbre, y permite no tomar tan en serio una cuestión. Creo que los paganos habían adquirido esa confianza con su mundo sobrenatural. Parecería que en general habían llegado a conformarse con su posible destino ultramundano, dado lo inevitable de la muerte. En esta actitud se percibe la incertidumbre: Algo parece funcionar mal en el orden de las cosas. No hay “justicia” en el destino de unos y otros. Todos morimos, sin saber ni poder dar cuenta de si hay o no retribución por la conducta en este mundo. Esta conciencia de una contradicción, aporta el atractivo de las obras de Luciano y le permite manejar el asunto de una manera ligera y hasta cómica, sin dejar de haber allí encubierta una inquietud filosófica.

²³¹ Con lo cual, indirectamente indica que no podemos conocer de un modo nuevo aquello a lo cual no tenemos acceso en absoluto antes por un conocimiento previo. A partir de algo así, solo podemos imaginar o creer. Pero lo que las personas buscan, al menos con respecto a ciertas cosas, es conocer.

²³² Cfr. SAN AGUSTÍN: *La ciudad de Dios*. Edición bilingüe. Traducción de Santos Santamarta del Río y Miguel Fuertes Lanero. Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2004, Libro IV, capítulo 30, p. 281. Ahí rememora el autor la definición de “superstición” dada por Marco Tulio CICERÓN en su obra *De*

natura deorum (*Sobre la naturaleza de los dioses*). Dice al respecto: “A quienes pasaban los días enteros suplicando y haciendo inmolaciones para conseguir que sus hijos continuaran entre los *supervivientes* [*superstites*] se les llamó supersticiosos”. Parecería que se trató de una ocasión de Roma estar acosada por huestes enemigas y que tuvieron que ir a defenderla hasta los más jóvenes. Por eso sería la especial aprehensión a la que alude Cicerón, por ser el caso de los padres preocupados por sus hijos. La superstición, cercana a la magia, consistiría en este regateo o *negociación* con la divinidad para lograr lo que queremos.

²³³He sabido que en nuestro país, en muchos hogares, se coloca la estampita de San Ignacio de Loyola detrás de la puerta principal de la vivienda, para evitar que vengan los ladrones. El por qué se ha relacionado a ese gran santo, fundador de la *Compañía de Jesús*, con los amigos de lo ajeno, sinceramente lo ignoro. Otras regiones siguen costumbres análogas con respecto a otros santos y advocaciones sagradas.

²³⁴En los libros II, III, VII y VIII de *La ciudad de Dios*.

²³⁵Palabras de Octavio Augusto, citadas por Thadée ZIELINSKI en su *Historia de la civilización antigua*, Aguilar, Madrid, 1950, p. 650.

²³⁶ Hay que precisar que la elevación era más hacia la figura de *divus* que de dios mismo. Es decir, el emperador era “divino”, relacionado con los dioses y puesto a ser dios como ellos, sobre todo ya fuera de este mundo. Al parecer, no había problema con la situación de un dios que es un hombre común, porque se consideraba que era justamente un ser “divinal”, que *iba* a ser un dios completo *en la otra vida*. En los primeros tiempos del imperio al monarca no se le trataba como un dios de los demás del panteón. Tal tratamiento –una de cuyos rasgos era la *genuflexión* ante el monarca– empezó con un emperador que era quizá de los más pragmáticos de toda la historia romana y universal: Diocleciano.

²³⁷ Zielinski, T., ob. cit., p. 652.

²³⁸ Cfr. LALANDE, André: *Vocabulaire Technique et Critique de la Philosophie*, Presses Universitaires de France, Paris, 1947, 5ème Édition. «Surnaturel», 1947, pp. 1053-1054n. Traducción mía.

²³⁹ Digamos de paso que si un pensador concibe el orden natural como el mundo de los seres materiales, con exclusión de entidades inmateriales, o como el mecanismo necesario de causa y efecto, con exclusión de la agencia libre de la voluntad (lo cual entrañaría un determinismo propio de ese orden natural), o también como el conjunto de fuerzas inherentes al universo, excluyendo la concurrencia extrínseca de Dios, entonces ese pensador podrá con coherencia llamar sobrenaturales a todos los hechos espirituales, determinaciones voluntarias, u operaciones divinas. Ahora bien, si este pensador hipotético concibe el orden natural como el único existente (postura *monista materialista*), entonces lo sobrenatural sería algo irreal, una ficción. Ello implicaría una negación de lo sobrenatural *en sí*, como realidad posible, y un rechazo al significado original que se ha dado líneas antes, que reconoce la existencia y efectividad de ese orden sobrenatural. En este sentido, la presente investigación no sigue ese monismo sino un dualismo matizado, que reconoce ambas realidades, la natural y la sobrenatural, cada una con sus derechos y delimitaciones.

²⁴⁰Podrían aquí surgir dificultades con respecto al hecho de que se conceptúan ciertas manifestaciones sobrenaturales de manera *sensible*. Habría que hablar de una sensibilidad que no

entraña materialidad (o entraña un mínimo inimaginable de materialidad), lo cual es complejo, aunque no imposible. Ciertamente, y esto que se va a afirmar se reitera en otras partes de este estudio, si lo sobrenatural no se manifiesta, no se hace fenómeno de alguna manera, no puede ser atestiguado. Es quizá esta condición fenoménica de un ser no material (aunque sea una condición incidental y hasta fugaz) una de las cosas que me parece más curiosas de este asunto de la percepción de lo sobrenatural. Una pregunta aquí podría ser: ¿Hasta qué punto no se forma esta percepción en el entendimiento del sujeto y no *ahí afuera*, en la realidad del mundo? Y por otro lado: que se forme esta percepción en el entendimiento del sujeto que presenta tal percepción no quita en absoluto que ellas puedan ser producidas, efectuadas o inspiradas por órdenes externos al individuo. Pero la coherencia del fenómeno infundido no sería consecuente y sostenible si fuera solo un fenómeno puramente mental del individuo. Esa coherencia supone una estructura intersubjetiva y participativa del proceso de percepción sobrenatural, y aunque no utiliza estas categorías que acabo de anotar, es claro que se trata de este proceso de especial percepción el que tratará Ibn Jaldún en el VI Preliminar de los *Prolegómenos*.

²⁴¹ Este término aparece en textos del Pseudo-Dionisio Areopagita (autor cristiano del tardío siglo V d.C.), quien usaba el prefijo *hyper* con profusión, a veces con la connotación de “más allá”, “por encima”, o “supra”, (cfr.: *hyperousios*, “supraesencia”), pero quizá también con una significación de lo máximo de algo, como en el uso coloquial en castellano de los prefijos *super*, *extra* o *ultra* (cfr.: *hyperagathos*, “superbueno”, *hyperagatothpes*, “extrabondad”, *hyperarrhêtos*, “ultraineable”, *hyperdynamos*, “superpoder”, etc.). Cfr.: Sarah KLITENIC WEAR, John DILLON: *Dionysius the Areopagite and the Neoplatonist Tradition: Despoiling the Hellenes*. Ashgate Publishing Limited, Aldershot, UK, 2007, pp. 1-11.

²⁴² Este término, *hyperkosmios*, vertido como ‘supramundano’, aparece en dos autores del siglo V: el cristiano San Cirilo de Alejandría, y el pagano Jámblico.

²⁴³ En este sentido, me parece que el término *ὑπερ* tendría su equivalente en el latino *ultra*, pues ambos pueden ser traducidos como un “más allá”. Y, curiosamente, a lo sobrenatural, entendido más como ámbito que como un orden, se le suele llamar popularmente el “más allá”.

²⁴⁴ También estaba el término *παράφύσιν*, que sería más tarde traducido como *praeter naturam*, o ‘preternatural’.

²⁴⁵ Ya para el momento en que Duns hace sus traducciones, la influencia de santo Tomás de Aquino había difundido bastante la noción de lo sobrenatural, que para éste, es un concepto cuya creencia queda confiada a la fe (Cfr. Santo Tomás: *Summa Theologica*, I, quaestio 99, a.1.)

²⁴⁶ Lo preternatural, sin estar por encima de *toda* naturaleza creada, está por encima de la naturaleza humana, y corresponde a hechos como cruzar instantáneamente un gran espacio (o estar en dos lugares a un mismo tiempo, Cfr. *Bilocación*), leer en las conciencias, etc. La mayor parte de los milagros pertenecen a lo preternatural. Cfr. FOULQUIÉ, Paul: *Dictionnaire de la langue philosophique*, Presses Universitaires de France, Paris, 1969, p. 471.

²⁴⁷ Si bien, aunque parece más difícil comprenderlo, sería más aceptable esa inmunidad a la muerte, el sufrimiento y aún la ignorancia. Pero resulta un tanto extraño pensar en esa inmunidad a la pasión, puesto que es justamente la pasión lo que, lejos de ser rechazado, es recibido por la criatura, para

ser llevado a una elevación o transmutación, de lo que es energía en esa pasión, a potencia vitalizadora de lo humano hasta llevarlo a una calidad cónsona con lo sobrenatural. Así al menos ha ocurrido con muchos grandes santos y ascetas: no reprimen ni minimizan ni menos aún ignoran sus pasiones, sino que las reconducen y transforman, por un proceso de conversión, renovación y metamorfosis (*metanoia*) en la “nueva persona” renacida en Cristo. “Canalizan” la energía de su pasión para que conduzca sus personas al encuentro de la trascendencia. En este sentido, a pesar del desprecio de Nietzsche a los cristianos, a quienes consideraba almas débiles y apocadas, ninguno de los santos (que son ejemplos de vida cristiana) ha sido un pusilánime, sino todo lo contrario: varones y mujeres de carácter, apasionados de lo que más vale la pena en esta vida y este mundo.

²⁴⁸ Cfr. Aquí parecería haber una diferencia con el modo como se entiende la relación de la divinidad con sus criaturas, tal como se la concibe en otras doctrinas o religiones como el neoplatonismo o el Islam: en ambos mencionados, la divinidad nunca accede o entra en contacto directamente con el ser creado, sino que lo hace siempre a través de intermediarios, que son precisamente los ángeles u otras instancias terceras. No podría tener ese contacto por pertenecer a un orden completamente distinto al de la criatura, al punto que es inconcebible lógicamente dicho contacto. Pero en el cristianismo se prescinde de esta imposibilidad, y se enseña la idea de la intervención divina directa en los seres creados, si lo requiere la voluntad omnímoda de Dios.

²⁴⁹ Unas palabras que decir con respecto a nuestros hermanos menores, los animales, en este despliegue del orden sobrenatural: Aunque algunos teólogos no consideran imposible la elevación de la criatura irracional al orden divino, es decir, a través de la unión personal, no obstante, es lógico que tan eminente privilegio deba reservarse para la criatura racional, capaz de conocimiento y amor. Sin embargo, este fue un punto muy discutido y debatido durante el medioevo por grandes mentes teológicas y filosóficas.

²⁵⁰ Estoy intentando reducir, quizá injustamente, los términos de ciertas nociones de algunos sistemas ortodoxos y heterodoxos del hinduismo (incluyendo al budismo), pero de antemano advierto que, aunque mucho pueda abarcarse en esta generalización, se trata de visiones distintas en varios casos, según se trate de los diversos sistemas filosófico-religiosos hinduistas y budistas.

²⁵¹ Cfr. *Ev. Juan*, 1,12-14.

²⁵² Cfr. *Hebreos*, 1,14.

²⁵³ Aquí, la expresión “tener derecho” se emplea más figurativa que literalmente, puesto que, en esencia, ningún hombre tiene *derecho* a la salvación, sino que ésta es un don gratuito de Dios, una gracia. Pero, justamente, una vez recibida esa gracia, tenemos parte de la vida beatífica en Dios y con Dios, como un derecho ganado por su amor a nosotros.

²⁵⁴ Cfr. *2 Pedro*, 1,4.

²⁵⁵ Cfr. *Salmo* 8, 6; *Hebreos*, 2, 7.

²⁵⁶ El inicio de esa sura (como el de otras suras del libro sagrado del Islam) contiene letras cuyo significado hasta el día de hoy es desconocido. Los esoteristas han escritos tratados farragosos sobre el sentido arcano de tales letras. Mi opinión es que simplemente los amanuenses no alcanzaron a recoger todo lo que el profeta dictaba en su premura, y por eso quedaron esas letras iniciales

aisladas. Las he transcrito en este acápite tal como las transcriben las traducciones disponibles de ese texto. He dado, además, mi traducción de ese pasaje, a partir de una edición árabe del Corán (*Al-Qurān al-Karīm*. Publicado por Aḥd al-muḥsinīn fī-r-Riāḍ [Unión Benéfica de Riad, Arabia Saudita], Editado por An-Nadawat Al-‘Alamīyyat liš-Šabāb al-Islāmīyye [Asamblea Mundial de la Juventud Islámica], impreso en Damasco, 1402h, [1981m])

²⁵⁷Más adelante se volverá sobre la traducción de este especial término, pues, como se verá, adquiere distintos matices en cada lengua. Congruente con este primer modo como se ha vertido esa palabra en el texto arriba, está el modo como lo traducen en inglés: *The Unseen*, o sea “lo no visto” (o “lo no-visto”). Esta traducción se contiene en la edición siguiente: *The Quran*. Checked and Revised by Mahmud Y. Zayid, Dar Al-Choura, Beirut, 1980 (en esta versión el prof. Zayid dirigió un grupo de especialistas que revisaron la versión de Nessim Joseph Dawood). La otra versión consultada: *The Holy Qur’ān*. Text, Translation and Commentary by Abdullah Yusuf Ali. Amana Corporation. Brentwood, Maryland, 1983, también traduce el término como *The Unseen*. Como veremos luego, hay otras traducciones diferentes.

²⁵⁸El texto de Metwaly está en inglés, y allí se refiere a lo oculto como *The Unseen*, que puede traducirse como “invisible”, pero que en realidad corresponde a un tiempo pasado (“lo no visto”). He querido resolver aquí la cuestión refiriéndome al término de marras como “lo no-visible”, que pienso deja abierta la posibilidad a que dicha privación no corresponde a la esencia del ser así determinado, sino a una cualidad que le puede ser asignada o retirada. Creo que es justamente ese uno de los aspectos del cual va toda esta investigación y este trabajo.

²⁵⁹Sheij Muhammad MITWALY ASH-SHA’RAWI: *The Unseen*. Edición digital en PDF consultada el 10 de marzo de 2013 en la página web www.islambasics.com.

²⁶⁰Proveniente del verbo *ğāba*, desaparecer. La expresión *al-ğayb* también alude a la tercera persona del singular: “el ausente”, siendo las otras dos personas del singular “el hablante” (*al-mutakallim*) y “el oyente” (*al-musamma’a*).

²⁶¹Esta interpretación de *Al- ġayb* es una de las que hemos hallado, precisamente en el punto de explicar esta connotación de ese término como ‘ausente’, pero otras traducciones vierten el pasaje de manera bastante diferente, traduciendo ese término de otras maneras, como ‘secreto’, ‘ausencia’, y ‘a escondidas’. Como puede ser un punto de discusión, cito aquí esas tres versiones del mismo pasaje (de entre varias otras): M. H. SHAKIR: *Translation of the Quran-e-Majid*. Ansariyan Publications, Qum, Iran, s/f (ca. 1985): “This is that he might know that I have not been unfaithful to him in secret.” Juan VERNET: *El Corán*. Editorial Planeta, Barcelona, 1983: “Esa confesión basta para que mi Señor sepa que no le traicioné en la ausencia...”. Julio CORTÉS: *El Corán*. Editorial Herder, Barcelona, 1983: “Esto es así para que sepa que no le he traicionado a escondidas...”. En francés, la célebre edición de Kasimirski (*Le Coran*. Traduit de l’arabe par Kasimirski [Albin de Kazimirski Biberstein]. Chronologie et préface par Mohammed Arkoun, Garnier-Flammarion, Paris, 1970.) traduce *Al- ġayb* como “choses cachées” (“cosas escondidas”). Más notable aún, la traducción castellana de Abdel Ghani Melara Navío (*El noble Corán y su traducción-comentario en lengua española*, por Abdel Ghani Melara Navío. Ministerio de Asuntos Islámicos, Habices, Propaganda y Orientación del Reino de Arabia Saudita, 1417 [1996]. Edición digital descargada en la página web: <http://www.fiuxy.net/ebooks-gratis/4278006-el-noble-coran-y-su-traduccion-comentario-en-lengua-espanola-abdel-ghani-melara-navio.html>) vierte el término con dos posibilidades: la primera,

de significar el hecho de estar ausente, fuera del alcance de los sentidos. *Al-ğayb* sería todo aquello que no está a la vista, aunque esté latente y no sea necesariamente invisible; o todo aquello que no se conoce. Abarca todo lo que es objeto del Imán o creencia: Allah, Sus ángeles, la Otra Vida, etc... No obstante en el contexto en el que aparece aquí cabe también otro sentido según el cual habría que traducir: “Esos que creen cuando nadie los ve.” (p. 3).

²⁶² Solo los poetas deberían traducir o trasladar las palabras de otros poetas, porque, frente al dolor de perder una obra en su lengua original, nos entregan el gozo con que crean una poesía en lengua propia.

²⁶³ Es decir, antes de que se acabaran sus vidas.

²⁶⁴ He dado la traducción de estos versos de la versión y selección que hizo el poeta Aḥmad Aṣ-Ṣāfi An-Naḡafī del *Rubayāt*, apoyándome también en versiones en francés e inglés de los mismos. Estos versos fueron difundidos hasta la celebridad en una refundición del trabajo de Aḥmad Aṣ-Ṣāfi, hecha por el poeta Aḥmad Rāmī, para una versión cantada por la célebre artista Um Kalthum (Cfr. MEGALLY, Samir: *L'Égypte Chantée. 2-Oum Kalthum*. Édition par Samir Megally, Paris, 1997, p. 186).

²⁶⁵ También entendido aquí como *conocimiento* de lo desconocido. Una de las acepciones del *ğayb* es como ‘lo desconocido’.

²⁶⁶ Se refiere al vientre de las embarazadas: no se sabe si el bebé será varón o niña. Es claro que se está hablando de una época previa a los ecogramas.

²⁶⁷ He consultado esta parte en páginas musulmanas en inglés de la red. He traducido como “más allá” la expresión *Hereafter*, que también podría ser traducida como el trasmundo, o, en un castellano un poco arcaizante, las postrimerías. Se refiere, claro está, a la esfera de la ultratumba.

²⁶⁸ Un poco como plantea William James en su obra *Variedades de la experiencia religiosa*, se tratarían esta adhesión y convencimiento, de manifestaciones de una *voluntad* de creer de esa manera razonable. Como veremos en el capítulo 3, Ibn Jaldún no parece tener un nombre o término específico para el ámbito de donde provienen las percepciones sobrenaturales, pero, en el VI Preliminar le llama “el mundo de los ángeles” o “el espacio de los ángeles”, y también lo he vertido aquí ese concepto como “la esfera angélica”.

²⁶⁹ Cfr. La página http://www.myislamicdream.com/supernatural_power.html , Texto: “Supernatural Power dream interpretations”, consultada el 21 de agosto de 2014.

²⁷⁰ Cfr. “What Does Islam Say About Supernatural Phenomena...” del prof. Moiz Hussain, consultado en la red el 21 de agosto de 2014, en la página <http://www.ummah.com/forum/showthread.php?46177-Islam-and-the-supernatural> .

²⁷¹ Definidas aquí funcionalmente y de manera respectiva como una aptitud para comunicarse con otros seres o personas sin utilizar lenguaje, sino de un modo puramente mental, y una aptitud para mover objetos a mayor o menor distancia, empleando supuesta y únicamente el poder de la mente.

²⁷² En el punto 27 del sexto capítulo de sus *Prolegómenos (Introducción)*, pp. 963-977), Ibn Jaldún examina “Las ciencias de la magia y de los talismanes”, y ese punto tiene un interesante inciso sobre “El mal de ojo”. De hecho, varios puntos de ese sexto capítulo (4, 5, 28, 29, 31, y 32) examinan temas

relacionados con lo sobrenatural en varios sentidos, incluido este de la superstición y la hechicería. Varios de esos puntos se dedican, además, a refutar muchas de las ‘ciencias ocultas’, como la alquimia y la astrología.

²⁷³ En Indonesia, el *‘adah* es conocido como *adat*, y en Noráfrica se le conoce como *‘urf*, mientras que en el África oriental se le llama *dustūr*.

²⁷⁴ Sobre este punto, ver el documentado estudio del científico botánico israelí Amots DAFNI, titulado “The supernatural characters and powers of sacred trees in the Holy Land”, consultado el 21 de Agosto de 2014 en la página web <http://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC1820775/>

II

‘Abderrahmán Ibn Jaldún: Presentación del autor y su obra

Biografía sucinta de Ibn Jaldún

Esta biografía del autor estudiado no será como las de otras tesis, que se suelen despachar en dos o tres páginas, al punto que ese tipo de tratamiento se considera un “buen” consejo metodológico. Aquí el tratamiento sobre la vida del autor será un poco más largo. Me ha costado reducirlo a once páginas, y si algo lamento en este esfuerzo son esas reducciones, a veces mezquinas y llenas de pobreza de espíritu, pero si debo justificar por qué esta parte podría parecer más larga de lo que suelen ser estos apartes biográficos, daré dos razones entre otras: Primero porque a diferencia de autores como David Hume o Samuel Johnson o Hegel, Comte o Spencer, de quienes se encuentran muchas biografías, algunas de ellas excelentes, con Ibn Jaldún no sucede así, además que su vida no es tan conocida, mientras que de Platón o Nietzsche la gente culta sabe hasta chismes. Segundo, porque mucho de su vida explica su pensamiento, cosa que no ocurre tan automáticamente con otros pensadores, que, por ejemplo, han vivido existencias horribles, pero expresan ideas sublimes, o han vivido existencias gratas y pletóricas de satisfacción, pero han escrito cosas detestables.

Todos los datos sobre Ibn Jaldún proceden de su obra *T’aríf*, título traducido como “autobiografía”, y que es más bien un *curriculumvita* personal, donde incluye sus viajes, aprendizajes, cargos, experiencias y residencias. Esa fuente, y cartas y documentos suyos y de otros personajes, amigos, enemigos, o contemporáneos, nos ayudan a conocer sobre él.

Abu Zaid Abderrahmán Ibn Mohammed Ibn Mohammed Ibn Jaldún el Hadramī nació en Túnez el 1º de Ramadán de 732 (27 de mayo de 1332). Como indica su apellido ‘Hadramī’, su linaje proviene de una familia del Hadramūt, al norte del Yemen. Entre

sus ancestros figura Wa'el Ibn Hu'yr, lugarteniente del grupo de 'compañeros' (*aṣṣhab*) del Profeta Mahoma. Otros de su linaje salieron de Arabia a conquistar regiones al oeste, y llegaron a España.¹ El primero que emigró se llamaba Jáled, y el aumentativo de ese nombre es Jaldún (como en castellano, de Manuel, Manuelón).² Residieron alrededor de quinientos años en Carmona, y luego cerca de allí, en Sevilla. Para el siglo XIII, con el declive musulmán en España, las familias que podían hacerlo emigraban al África. Así hicieron los Jaldún, radicándose primero en Marruecos, y después en Túnez, donde el abuelo de nuestro autor llegó a ser Primer Ministro del Sultán de allí.

Ibn Jaldún fue instruido como correspondía a un vástago de una familia de buena posición y estirpe áulica. En su *T'aríf* dio detallada información sobre lo que aprendió y sus maestros, y así sabemos cómo era la formación de un intelectual musulmán de entonces. Entre sus dieciocho maestros estaban los mejores de España y el Magreb. Estudió literatura, tradiciones islámicas (*Hadīth*), gramática (la cual su padre le enseñó), lectura del Corán, fundamentos de teología, rudimentos de ley religiosa (dentro del canon malequita³), elementos de misticismo y filología. Ya adolescente, pasó a estudiar matemáticas, lógica y *Fálsafa* o filosofía. El sultán Merínida Abul Hasan de Túnez trajo varios sabios de Marruecos, y muchos de ellos fueron profesores de nuestro autor. Los Jaldún poseían una finca cerca de Túnez, y allí se reunía su padre con otros amigos eruditos e intelectuales, y de estas reuniones aprendió muchísimo el joven Ibn Jaldún. Así pues, su formación fue tanto en *ciencias tradicionales* como en *ciencias racionales*.⁴ Pero, por su medio y tradición pertenecía más a aquéllas que a éstas. Su profesión principal fue la de juez.

En 1349 la peste negra cayó sobre Noráfrica e hizo morir a miles de personas, y entre ellos, al padre de Ibn Jaldún y a la mayoría de sus maestros. Ese mismo año comenzó su aprendizaje con Mohammed Ibrahim el Abbeli, de Tlemcén (681h/1282-757h/1356). Durante tres años éste le enseñó lógica, Aristóteles, jurisprudencia, *Kalám*,⁵ “todas las ciencias filosóficas” y matemáticas. De sus maestros, éste fue el que más estimó.

Ibn Jaldún empezó a los diecinueve años a trabajar como secretario para el gobernador de Túnez. Sus cargos administrativos le exigían además acompañar a las autoridades en campañas de guerra, lo cual le alejaba de sus estudios y sus maestros. Unos meses después de empezar en este trabajo, tras una batalla en que fueron vencidas las fuerzas que acompañaba, tuvo que escapar y llegó hasta el Magreb, donde fue recibido y empleado por el sultán Abu Inán de Fez, aunque en un puesto muy inferior. Igualmente, nuestro autor aprovechó para estudiar y tomar clases con varios jeques que pudo conocer en la corte y la universidad de Fez. A los 23 años, Abu Inán lo elevó a un

puesto más importante, lo cual le trajo envidias e intrigas, al punto que un tiempo después el sultán mandó encarcelar y maltratar a Jaldún, acusado de querer ayudar a huir a un príncipe amigo suyo, retenido a la fuerza por el sultán. Aunque el príncipe en fuga fue perdonado, nuestro autor tuvo que estar casi un par de años en prisión hasta la muerte del sultán, tras lo cual el visir que asumió la regencia le puso en libertad, así como a muchos que el sultán había encarcelado por otros motivos poco fundados. El visir, además, le reintegró en su puesto, dándole ropaje de honor y un corcel.

Tras cumplir treinta años de edad, Ibn Jaldún viajó a España, donde se relacionó con cortesanos de los reinos musulmanes de Andalucía, como el sabio Ibn el Jatíb, visir del sultán de Granada Mohammed V, quien le empleó como emisario ante al rey merínida Omar Ibn Abdallah y ante el rey cristiano Pedro el Cruel, en Sevilla. Le introdujo ante éste último el médico judío Ibrahim Ibn Zarzar, quien conocía y estimaba a Ibn Jaldún desde África y era doctor y jefe de doctores del rey. El rey trató muy bien a Ibn Jaldún y hasta le concedió la villa de Elvira por servicios prestados. Excepto por la ausencia de su familia, esa fue una época muy satisfactoria para nuestro autor. Pero no duró mucho: Surgieron y florecieron tales intrigas contra él en la corte, que aprovechó la invitación del rey de Bujía⁶, Abu Abdalla Mohammed, para irse de Granada.

En Bujía ocupó, en febrero de 1365, el puesto de *Háye*b (“canciller”), con una potestad casi absoluta. Fue además nombrado predicador en la mezquita de la *Casba* o ciudadela⁷, y allí enseñaba jurisprudencia⁸.

Ya en Noráfrica, Ibn Jaldún volvió a las andadas en intrigas políticas. Estalló la guerra entre el sultán Constantina y el de Bujía, su primo, quien llevó la peor parte en el conflicto, pues gastó el dinero que la administración de Ibn Jaldún había logrado atesorar. Para colmo, el sultán de Bujía, que no le gustaba guerrear, envió a Ibn Jaldún a combatir unas tribus berberiscas para obtener más dinero. Ibn Jaldún arrasó las tribus, y se llevó rehenes para obligarles a pagar el tributo. Más tarde escribió sobre esto: “Ese dinero nos fue muy útil”⁹. Al final advino una tregua, pero al año siguiente, el sultán de Constantina confabuló con algunos habitantes de Bujía, e invadió el territorio de ésta, enfrentando las tropas del sultán de Bujía, que fueron derrotadas, muriendo el monarca allí. En Bujía, los vecinos principales querían que Ibn Jaldún hiciera proclamar al hijo del Sultán como nuevo monarca, pero nuestro autor no hizo eso, sino que fue a recibir al sultán vencedor quien le acogió excelentemente. Ibn Jaldún le entregó la ciudad, “y las cosas volvieron bien pronto a su curso normal”.¹⁰ Para unos, fue un traidor. Para otros, fue muy astuto.

Nuestro autor pronto volvió a ser presa de intrigas en el nuevo gobierno, y decidió abandonarlo e irse a servir al sultán Abu Hammu de Tlemcén, yerno del difunto sultán

de Bujía. Abu Hammu atacó esta ciudad, pero sufrió el contraataque de beduinos dirigidos por un tal Abu Zian. Aunque el sultán de Tlemcén resistió la embestida, la red de pactos y alianzas desató una época de combates entre grupos, tribus y reinos, y en poco tiempo casi todo el Magreb central estaba en guerra civil. Ibn Jaldún participó al principio muy activamente en esta guerra, concertando alianzas y dando consejos. Pero en poco tiempo la situación fue incontrolable, hasta que un nuevo monarca merínida, Abdelazís, se erigió como figura central y poderosa en la escena política del Magreb.

Ibn Jaldún quiso escapar de todo aquello. Quería volver a España, pero era difícil concertar el viaje. Por un tiempo, se refugió en el oratorio o *Musalla* del santo jeque Abu Madin (o Bu Median en dialecto argelino)¹¹, para “escapar del tráfigo de los negocios mundanos y consagrarme al estudio, en tanto se me dejara tranquilo”¹². Estaba impartiendo un curso en ese lugar, cuando el nuevo sultán Abdelazís le hizo acudir a su presencia para nombrarle su embajador ante tribus árabes, a fin de contraer con ellas pactos de fidelidad.

La embajada fue feliz, e incluso en unos combates las fuerzas al mando de Ibn Jaldún lograron un buen botín, y éste regresó aliviado a Biskra con su familia. En el camino se enteró de que el sultán Abdelazís había enfermado y muerto, y su hijo, Abu Bakr Said, de corta edad, había sido proclamado soberano. Esto sucedía el año 1372. Ibn Jaldún tenía entonces 40 años. Unos rebeldes aprovecharon la muerte del sultán para atacar al gobierno, y algunos de ellos asaltaron la caravana en que iba Ibn Jaldún. Unos de los viajeros escaparon a caballo, pero Ibn Jaldún y otros tuvieron que huir a pie por el yermo, dejando perdidos todos sus efectos y bagajes. Dos días anduvieron en la campiña hasta que, por suerte, reencontraron a los otros de su grupo. Juntos, lograron presentarse ante el visir regente del sultán niño, quien confirmó a Ibn Jaldún en su puesto y dignidad.

Ibn Jaldún se radicó en Fez, y se alejó de los enredos políticos, dedicándose al estudio y la enseñanza. Pero no lo dejaban tranquilo, y quiso ir a España para radicarse en Granada. Obtuvo por fin el permiso para viajar y en Granada el sultán Mohammed V lo recibió bien. Ibn Jaldún trató también de que sus familiares vinieran a España, pero los agentes políticos del nuevo sultán Abul Abbas los retuvieron, y trataron de que el sultán de Granada les entregara a Ibn Jaldún, pues lo tenían por conspirador. Ante tales cargos -fundados o no- cayó en desgracia con el mismo sultán Mohammed V, quien mandó embarcarlo y dejarlo en África. Lo abandonaron en un puerto de la costa norafricana y logró, en medio de peligros, llegar a Tlemcén, donde se instaló en el morabito de El-Obbad.

Por fin, el día de *'aid el-fitr*¹³ de 776 (5 de marzo de 1375), se reunió con su familia. Encontró trabajo como profesor público, pero el sultán de Tlemcén lo comisionó otra vez como su emisario ante la tribu Duwawida para someterla y exigirle tributos.

Ibn Jaldún estaba harto de estas misiones diplomáticas, y así lo expone su *T'aríf*. Pero resignadamente fue con su familia a residir entre los beduinos. Para su sorpresa, se sintió muy bien entre ellos, aunque desde un principio quedó claro que su misión no tenía sentido, pues los beduinos, nada extrañamente, eran renuentes a someterse a un yugo ajeno opresivo y abandonar su libertad. Ellos mismos se encargaron de decirle al sultán de Tlemcén que Ibn Jaldún se hallaba imposibilitado de cumplir su misión, y que lo excusara, cosa que el sultán hizo. Sucedió entonces lo que fue un momento histórico en la vida de Ibn Jaldún y en la evolución del pensamiento universal. Él lo cuenta así:

“Me instalé entonces con mi familia en Qalat Ibn Salama, castillo fuerte situado en el país de los Beni Toudjin [...] Permanecí allí cuatro años enteramente libre de preocupaciones, lejos del tráfago de los negocios públicos y allí empecé la composición de mi obra [sobre la historia universal]. Fue en aquel retiro donde di cima a los “Prolegómenos”, obra cuyo plan es completamente original, y para la ejecución de la cual utilicé exhaustivamente una enorme cantidad de datos. [...] al cabo de haber terminado los Prolegómenos, tuve grandes deseos de consultar varios libros y recopilaciones que se encontraban únicamente en las grandes ciudades; había corregido y uesto en limpio un trabajo casi enteramente dictado de memoria.”¹⁴

Ibn Jaldún eventualmente salió de su retiro, y volvió a su Túnez natal, a presentarse al sultán hafsida. Aunque arriba en una misma cita se ha reseñado el origen y final de su obra principal, escribirla le tomó cuatro fecundos años. Cuando llegó a Túnez, el sultán estaba ausente castigando unas pobres tribus que se habían rebelado contra su crueldad. A su regreso llamó a Ibn Jaldún y le concedió un estipendio y otros beneficios.

La mucha consideración del sultán hacia Ibn Jaldún causó, como siempre, envidia. Pero esta vez las intrigas fueron tangenciales (e Ibn Jaldún era más inocente). Felizmente, el sultán no hacía caso a los insidiosos y estimulaba a Ibn Jaldún para que terminara su obra de historia, de la cual nuestro autor debe haber estado particularmente ufano, pues es de su obra de historia y de los *Prolegómenos* a la misma de las únicas que nos habla en su *T'aríf*.

Mas el sultán era exigente: le ordenó a nuestro autor que lo acompañara en una expedición punitiva a Tebessa o Tipasa, ciudad situada en el litoral oriental argelino. Ibn Jaldún no osó rehusar la orden. Eventualmente, el sultán castigó a sus enemigos y volvió a Túnez con nuestro autor, y ya al poco tiempo preparaba otra invasión a El Mzab, para castigar a unos disidentes allí, cuando Ibn Jaldún aprovechó que en el puerto había un

barco saliendo para Alejandría, y pidió permiso al monarca para hacer la peregrinación a la Meca.

En principio, ningún gobernante musulmán puede negar a un súbdito el permiso para el *Haǧ* o peregrinación a la Meca, así sea el más absoluto, o socialista, o simplemente un déspota. Después de despedirse de su familia, Ibn Jaldún se hizo a la mar.

Nunca más volvería al Magreb ni a su Túnez natal.

Una vez en Egipto, Ibn Jaldún fue de Alejandría a El Cairo (el *Haǧ* lo hizo sin prisas cuatro años después, aprovechando un periodo que estuvo sin empleo). El Cairo le asombró. Describió la urbe con muchos elogios: "... El día primero de dzul-hidya (5 de febrero de 1383) entré a la metrópoli del universo, vergel del mundo, hormiguero de la especie humana, pórtico del islamismo, trono de la realeza, urbe embellecida con castillos y palacios, ornamentada con conventos de derviches y colegios, iluminada por plenilunios y constelaciones de la erudición..."¹⁵

Pero, como luego descubriría, no todo era estudio y religiosidad en El Cairo. También había mucho desorden e inmoralidad en algunos sectores. Una vez se instalado, varios estudiantes de la Universidad El Azhar le pidieron que les diera clases. Ibn Jaldún accedió y empezó a dar un curso en esa institución. También le visitó el sultán de Egipto, Al Málik Aḍ-ḍāhir Al-Barqūq, quien le trató afablemente, y le asignó una pensión, como solía hacer con los sabios. Ibn Jaldún deseaba que su familia se reuniera con él, pero el sultán de Túnez no les dejaba salir. Mientras tanto, pudo adquirir una cómoda villa junto al Nilo, en espera de sus seres queridos. En esos días quedó libre una plaza de profesor en el colegio Al-Qamhiya¹⁶, y el sultán le escogió para ocuparla. Al poco tiempo, en 1384, el sultán le nombró además *qaḍī-l-quḍāt* o "cadí de los cadíes", es decir, el cadí o juez principal de los malequitas (cada uno de los cuatro ritos tenía su cadí principal). Aunque el rito principal de Egipto no era el malequita sino el Shafii, el puesto otorgado era muy importante.

Trabajó con celo en su nuevo puesto. Ese fue quizá su error. Egipto no era el Magreb. El sistema legal estaba profundamente corrompido, a pesar de lo cual funcionaba bastante bien, sobre todo si uno tenía dinero para financiar las causas. Más que purificar el sistema, se trataba de aprender sus reglas, mañas, y trampas, para operar en esas circunstancias. Tanto malas como buenas gestiones tardaban tiempo en dar resultado, pues las causas demoraban largamente. Los notarios y testigos eran generalmente pécidos, y a veces perversos. La apariencia y el prestigio eran claves para influir en una causa. La manipulación de actas y decisiones era cosa diaria, y había gente especializada en ese "trabajo". El fraude y la malversación eran también comunes y tolerados.

Ibn Jaldún castigó con máxima severidad lo que le pareció mal. Suspendió también a muchos funcionarios. Entre los abusadores había varios muftíes nulos e inescrupulosos, que daban dictámenes por favorecer a sus clientes. Muchos eran malos estudiantes que se hacían llamar muftíes y profesores, sin tener ni licencia ni capacidad, ni aún estudios preparatorios. Eran una “mafia” temible e intocable, que castigaba literalmente a palos a sus enemigos. Se especializaban algunos de ellos en buscar los resquicios de la ley (que tenía ciertas lagunas) para favorecer a sus clientes. Ibn Jaldún intentó corregir esa situación.

Lo primero que hizo fue doblegar la audacia de varios de estos bellacos, entre los cuales había también magrebinos paisanos suyos. Ibn Jaldún les quitó el apoyo con que contaban y les hizo castigar “conforme a las enseñanzas de Dios”, o sea, a latigazos. Lo calumniaron y censuraron su austeridad, pero él se mantuvo firme. Le aconsejaron ser moderado: “complacer a los grandes, mostrar deferencia a la gente de alta posición y juzgar bajo su influencia todas las veces que se podían salvar las apariencias”, pero no hizo caso. Al final, varias personas vinculadas a los tribunales se quejaron de él ante el sultán. Este nombró una comisión de cadíes y muftíes probos, quienes examinaron las quejas contra Ibn Jaldún. Pero éste salió de la prueba “tan límpido como el oro recién pasado por el crisol”¹⁷. El sultán entregó los insidiosos a Ibn Jaldún, quien los castigó severamente. Pero sus detractores siguieron difamándolo. Una acusación decía que él mostraba “poca consideración a las solicitudes de personajes de alta posición y que, para obrar de esa suerte, debía ignorar lo usual en [su] profesión”¹⁸. Esto no era exacto. Ibn Jaldún no consideraba unas solicitudes más que a otras. El problema quizá es que las trataba a todas por igual, fueran de altos personajes no. Empero, la acusación dañó su reputación, y al respecto dice: “Desde ese momento los hombres del gobierno ya no me mostraron la misma benevolencia de antes”¹⁹.

Acaeció en ese tiempo un suceso trágico. La familia de Ibn Jaldún había logrado salir por barco de Túnez, e iba con rumbo a Egipto a reencontrarse con él. Pero hubo un temporal, y la nave zozobró frente a las costas cercanas a Alejandría, prácticamente frente a él. Murieron todos los miembros de su familia, y el mar se tragó todos sus bienes, así como su copiosa biblioteca.

Ibn Jaldún quedó abrumado por este hecho, que venía a sucederle en un momento particularmente vulnerable. Buscó consuelo en la oración y estuvo a punto de renunciar al cargo de juez que tenía. Pero temió disgustar al sultán y permaneció en su oficio. Mas el soberano mismo le permitió dimitir, y pudo volver a la vida privada, aunque durante el resto de su vida tomaría y dejaría el cargo de juez varias veces.

Estaba “rodeado de la consideración general; se me compadecía, se me elogiaba, se hacían votos por mi ventura, todos los ojos me expresaban simpatía”²⁰. Más extraño aún: muchos deseaban que fuera juez de nuevo: La gente es verdaderamente incomprensible.

El sultán lo reinstaló en el puesto. Pero Ibn Jaldún estaba como ausente. Solo pensaba en “la vida futura” (= la ultratumba). Se dedicó a la enseñanza, a leer el Corán, y a hacer retoques a su *Historia* y sus *Prolegómenos*. Pensaba que había llegado a una calma hartamente merecida. Hizo en ese entonces la peregrinación a la Meca. Salió en ramadán de 789 (octubre de 1387) hacia la ciudad santa del Islam, para llegar a la cual tuvo que pasar varias peripecias. Regresó al Cairo en junio del año siguiente, y vivía dedicado al recogimiento y la enseñanza al momento de cerrar su *T'aríf* a principios de 797 (fines de octubre de 1394), a los sesentaidós años. Pero viviría aún doce años más, y una extraordinaria aventura.

En 1399 Ibn Jaldún volvió a ser juez, y mandó hacer investigaciones sobre la moralidad de los testigos en juicios y también mandó cerrar varias tabernas, las cuales pudieron reabrir aliviadas una vez fue depuesto. Por otro lado, el sultán Al-Barqūq, que tanto le estimaba y le había ayudado, murió ese año. Al año siguiente, volvió a asumir el cargo de juez, y al poco tiempo le destituyeron de nuevo, esta vez siendo citado por el ministro y detenido. Pero al poco tiempo estaba libre y dando clases en el Colegio Qamhiya de nuevo.

En ese momento ocurría en medio oriente y Europa el avance de los mongoles. Éstos dominaban una buena parte del sur de Rusia, y se expandían ahora a los reinos de Lituania y Polonia. En oriente ya habían avanzado sobre la India y el Afganistán, y habían atacado Persia y luego el Iraq. Hacia fines de 1400, su célebre khan Tamerlán, (*Timur Lenk* = Timur el cojo), atacó la antigua ciudad de Alepo, en Siria. Por donde pasaban, dejaban destrucción, muerte, ruina. Cada año se acercaban más a Egipto, y el nuevo sultán Al-Mālik-an-Naṣr Faraî, temía que Damasco y otras ciudades sirias —que eran sus dominios— fueran conquistados por Tamerlán, y marchó a Siria con una comitiva, donde iban el califa²¹, altas autoridades, y también Ibn Jaldún, por su capacidad diplomática.

La nochebuena de 1400, el sultán entró en Damasco y se instaló en la ciudadela (como una acrópolis amurallada sobre la ciudad). El Khan y sus tropas estaban también cerca y el sultán salió a enfrentarlos. Tras dos combates, ambas partes quedaron debilitadas, y Tamerlán estaba casi decidido a evitar un tercer combate. Pero los jefes militares del sultán también tenían opiniones divididas. Varios de ellos abandonaron al sultán a su suerte, y volvieron a El Cairo, una movida cobarde pero inteligente. Los

restantes, bastante preocupados, sacaron al sultán de la ciudad por la noche a escondidas, para llevarlo a El Cairo, otra movida prudente, aunque no valiente. El resto de las tropas también se empezó a desbandar. Sólo quedó el destacamento de la guarnición de Damasco.

Los damasquinos, que habían sufrido ataques de bárbaros y civilizados durante milenios, decidieron primero resistir al invasor. Pero, ya rodeados, determinaron enviar una comisión de personas notables ante el Khan. Mas el comandante de la guarnición no quería arreglos con los mongoles, e impidió la salida de los comisionados por la puerta de la ciudad. Estos tuvieron entonces que descogarse por una cuerda desde una muralla, cosa que ya San Pablo había hecho en su tiempo. Una vez en el campamento de Tamerlán, éste dijo que se retiraría si le daban un millón de dinares²². Cuando le entregaron la suma, pidió diez mil dinares más, y accedieron, pues no era momento de regatear.

Nuestro autor iba en esa comisión. El Khan conversó con él y quedó impresionado con su erudición. Lo retuvo en su tienda varios días, le trató bien, e incluso le pidió que le redactara una geografía del Magreb, cosa que Ibn Jaldún hizo.²³ Tamerlán quería llevarse a nuestro autor al Asia, pero éste dijo que tenía que regresar a Egipto a buscar sus libros, para poder irse con el Khan (lo cual por supuesto no tenía intención de hacer).

En algún momento la guarnición siria permitió que los mongoles ocuparan una de las puertas de Damasco, y Tamerlán, ya con tropas en la ciudad, aprovechó de apoderarse de la misma. Les quitó todo lo que pudo a los habitantes, incluyendo muebles y enseres, e hizo morir a muchísimos en lento suplicio, según la costumbre. El resto de la población -sobre todo los artesanos- fue llevado cautivo o esclavizado, hasta lugares lejanos, como China y Asia Central, muriendo muchos en el camino. La ciudad, por último, fue incendiada. Ibn Jaldún aprovechó su confianza con el Khan para salvarle la vida a varios damasquinos, y regresó a Egipto con lo que quedaba de la comitiva original.

Al llegar a El Cairo, Ibn Jaldún volvió a la vida pública. Fue nombrado y despedido como cadí malequita todavía cuatro veces más. La última vez que tomó el cargo de juez sólo duró días en el puesto. Murió el 25 de ramadán de 808, es decir, el 15 de marzo de 1406, a los setentaicuatro años, una provecta edad para esos tiempos. Fue enterrado en el cementerio de los sufíes o místicos, con quienes tuvo siempre puntos de encuentro y sus simpatías. Pero la ciudad moderna de El Cairo, en su expansión, hace tiempo que construyó sobre ese antiguo cementerio, y el rastro de la tumba de Ibn Jaldún ha desaparecido.

Desde muchos puntos de vista, desde el de sus logros, de sus éxitos, de sus desgracias, de su linaje y vicisitudes, de sus aciertos y errores, la vida de Ibn Jaldún fue extraordinaria en el más neto sentido: una vida fuera de lo ordinario. Algunos de sus discípulos reaccionaron contra su obra, rechazándola y renegando de él, como Ibn Haýar el Asqalānī. Otros, como Muhammad Ibn Ammar o Ibn al-Azraq, continuaron en parte la obra de Ibn Jaldún y sus ideas, y escribieron obras que, aun siendo importantes, no alcanzaron la trascendencia de su maestro. La obra de Ibn Jaldún queda como testimonio del esfuerzo de un hombre por entender el misterio de la vida que se expresa o se contiene en los hechos de la historia y los problemas de la sociedad y la civilización.

Las obras y las ideas de Ibn Jaldún

Si nos vamos a circunscribir a las obras que han hecho famoso a nuestro autor, diríamos que son dos: su *Historia Universal*, y sus *Prolegómenos*, o *Introducción* (*Muqaddima*) a dicha *Historia Universal*. Se trata de dos cuestiones concatenadas, y se ha llegado a decir que los *Prolegómenos* son como unas instrucciones para leer la historia a la cual introducen. Es una afirmación bastante plástica, buena en lo que permite generosamente incluir bajo el término “instrucciones”, pero que puede tener un sabor un tanto simplista o reduccionista, si se ve todo el asunto como una simple ‘técnica’ de cómo interpretar el acontecer de los hombres.

Por otro lado, Ibn Jaldún escribió varias otras obras aparte de las mencionadas. Una, por cierto, ha sido ya referida y citada varias veces en la parte biográfica anterior: su *T’aríf*, o recuento autobiográfico, el cual dejó de anotar en 1394. Esta obra, aparte de los detalles que nos da sobre el autor mismo, nos suministra un atisbo a la vida de un intelectual musulmán de ese siglo XIV: qué textos y corrientes se estudiaban, cómo era el pensum, cómo era el régimen de enseñanza, los certificados y licencias obtenidos, cómo se accedía a puestos de docencia, etc. La traducción de esta obra al castellano alcanza poco más de cincuenta páginas.

Las otras obras de la pluma de nuestro autor son menos referenciadas o consultadas, excepto por especialistas o eruditos. Algunas se han perdido, pero otras han permanecido e inclusive han sido traducidas a idiomas occidentales. Entre ellas hay obras de Jurisprudencia, religión y comentarios a autores filosóficos como Averroes.²⁴

En consecuencia, como se dijo al principio de esta parte, son dos las obras principales de nuestro autor, y de ambas, con mucho, son los *Prolegómenos* los que le ganaron su celebridad.

Ahora bien, ¿Qué son los *Prolegómenos* de Ibn Jaldún? Esta pregunta ha sido objeto de obras enteramente dedicadas a dilucidar dicha cuestión.

En los *Prolegómenos* se contiene, ciertamente, una teoría de la historia, tanto considerada ésta como un *estudio* de los hechos contenidos como noticia de un pasado, y una teoría de las causas y ocurrencias de los hechos ocurridos en el tiempo y que se conciben como ‘históricos’. Y en este sentido es importante destacar que, al parecer, mientras redactaba su historia, Ibn Jaldún vio —quizá con cierta impaciencia o hasta desesperación— que lo que redactaba se parecía a una más de aquellas muchas obras de historia que había leído, ¡Y qué en sus mismos *Prolegómenos* criticaba! Esta cuestión fue grave para él, y estuvo un tiempo confuso y con el trabajo estancado, hasta que dio, más que con una solución, con la decisión de tomar un paso que nadie había dado antes que él: componer una *teoría* de la sociedad, que fuera el fundamento de su obra histórica. Es decir, para entender cómo y por qué los hombres habían actuado históricamente de tal y tal manera, *había que entender cómo funciona en general toda sociedad*. Y como él bien específica, no se trata de un estudio filosófico, sino basado en hechos directos derivados de la naturaleza y de los mismos hechos humanos. Sobre todo aquellos hechos que se repiten de pueblo en pueblo, de gente en gente (lo que podríamos, apoyados en un cierto aristotelismo, llamar ‘lo substancial’ de lo histórico, siendo cosas como los dirigentes, las dinastías, las familias, las particulares guerras libradas, ‘lo accidental’ de lo histórico). A este respecto, hay que anotar aquí lo que un importante estudioso de la obra de Ibn Jaldún ha dicho en un artículo sobre este autor en una obra enciclopédica:

“Ibn Jaldún comenzó a escribir una breve «Introducción» (*Muqaddima*) a su historia regional, en la cual habla de las lecciones prácticas de la historia y de sus aspectos «externos» e «internos». Pone su proyecto de trabajo en relación con anteriores historias universales y con historias regionales que trataban del Islam oriental. Pero, mientras se hallaba escribiendo esta «Introducción», fue tomando conciencia de un problema fundamental que hacía imposible el plan de una historia regional: para comprender la naturaleza y las causas de los acontecimientos históricos es necesario estar correctamente informado, pero *la distinción entre la información correcta y la falsa exige el conocimiento de la naturaleza y causas de dichos acontecimientos*.”²⁵

Así pues, para explicar las leyes de la historia, hacía falta explicar las leyes mismas que rigen el comportamiento colectivo humano, es decir, la vida del hombre en comunidad. Ibn Jaldún se dio cuenta de que esto no había sido hecho antes. Los esfuerzos de Platón y sus epígonos islámicos iban todos hacia la figuración ideal de un ‘deber ser’, que ampliaba o estiraba las posibilidades de lo humano hasta lo utópico, pues de hecho, Platón, más que imaginar una realidad posible, trataba de pensarla lo más diferente posible a la que ya existía, y que él rechazaba. Y Aristóteles, aunque era más realista, aparentemente gravitaba más hacia la posibilidad, teórica, y real, por estar encerrada como origen y causa formal de lo existente. Pero dicha posibilidad, precisamente por estar planteada como tal cosa posible, no necesariamente garantizaba

que eso existente ocurriera en lo fáctico tal como podía contenerse como perfecto desarrollo o entelequia en lo formal. Por eso, tampoco era muy confiable para plantear una interpretación pragmática de lo real social, cuestión que precisamente los acontecimientos de la historia se encargan corrientemente de recordárnoslo y confirmárnoslo. Queriendo pensar una sociedad *mejor*, parecía que esos y otros autores olvidaban la riqueza y valor del conocimiento de la sociedad *tal como es*, en sus limitaciones e imperfecciones, que exigen tanto desenvolvimiento de recursos —si no más— que las mismas capacidades que pueden perfeccionar esa sociedad.²⁶

Más allá de pensar una realidad de un ‘deber ser’ ideal, o un ‘pudiera ser’ teórico, Ibn Jaldún se ciñe al ‘*es*’, real y fáctico, aquí y ahora: la realidad que nos aporta el relato histórico, la memoria que conserva lo esencial, y que, más allá de las intenciones de individualidades o impulsos atribuibles a características morales de excelencia o corrupción, responde a tendencias naturales con las cuales el hombre poco puede hacer o mediar. En este sentido, la historia para él tiene “leyes” que se imponen al hombre, no para que éste negocie con ellas o vea como las traduce según su conveniencia del momento: No, el hombre está *sometido* a esas leyes, y casi nada puede hacer con respecto a ellas. Son leyes dadas por la naturaleza misma, por el medio geográfico, por el clima, por los recursos asequibles y los modos de vida disponibles. Lo importante es, entonces, conocer esas leyes, para poder ordenar el tiempo de la vida y avizorar los hechos de la conducta pasada, presente y futura, para poder *organizar* la existencia, y *planificar* sus características. Para eso se necesita una ciencia del hombre como objeto de esos cambios que imponen las circunstancias y las leyes históricas.

Esta ciencia del hombre es la “nueva ciencia” jaldúnica, ciencia que es producto de “una forma novedosa y un método innovador”,²⁷ ciencia de la cual nuestro autor se sentía justamente muy ufano por haber desarrollado su concepto, y así nos lo dice:

“Hay que tener en cuenta que el discurso sobre esta cuestión [la civilización humana y la organización social de la misma] es algo nuevo en su realización, original en su planteamiento y excelente en su utilidad ... Se trata de una ciencia totalmente nueva de la que aseguro jamás he escuchado nada a persona alguna. Lo que no sé es si esto es así porque nadie la ha considerado importante o porque no han caído en la cuenta de la importancia que tiene.”²⁸

Nos muestra también cómo se trata de un estudio que no forma parte ni de la retórica, ni de la política, y que va más allá de los manuales de cortesanos antiguos, y sus teorizaciones son más puntuales que las de la filosofía.²⁹ Esta “ciencia de reciente elaboración”, como él la llama (*‘ilm mustadithu-s-suni’ati*,³⁰) así como “ciencia procedente de la invención” (*‘ilm mustanbitu-n-naš’ati*)³¹, ha sido a menudo traducida más sencillamente como “Nueva Ciencia”, tal cual antes la he puesto párrafos antes, y es una

ciencia que él postula como “disciplina [o ciencia] independiente o autónoma” (*‘ilm mustaqillu bináfsihī*³²), porque, aunque sirve de base y ayuda a la historia, no necesita de la historia, sino que estudia la civilización humana (*‘Umrān baṣārī*) en sí misma. Esta es una de las razones de por qué a Ibn Jaldún se le ha solido considerar durante más de un siglo ya como un precursor de la sociología.

Ahora bien, aunque no es éste el lugar para un análisis exhaustivo de la teoría de Ibn Jaldún sobre la sociedad y de la historia, sí me referiré aquí a lo que en su teoría tiene relación con el tema de esta tesis. Como antes se había dicho, para nuestro autor la existencia del hombre sobre la tierra está gobernada por leyes que se originan comúnmente en la naturaleza. Para él, esas leyes, naturales, y dadas por la existencia, determinan al hombre. La explicación de la historia consistiría en, conociendo tales leyes, saber cómo interpretar los hechos que suceden, pero también tomar en cuenta otros hechos que componen la vida de las civilizaciones. Entre esos otros hechos están cuestiones como la agrupación social y sus normas, y las maneras como cada comunidad se procura sus propios bienes para sobrevivir y vivir. Ibn Jaldún en este sentido es un determinista tan severo como lo iban a ser después autores como Koeppen y Ratzel. Antes de entrar a tratar sobre su teoría histórica, presenta seis “discursos preliminares” que son muy importantes. En esos discursos trata, respectivamente, de lo siguiente:

1er Preliminar: “Que trata de que la organización humana es algo indispensable para el hombre.”³³

2º Preliminar: “Sobre las partes de la Tierra ocupadas por los pueblos civilizados, con algunas referencias sobre los mares, ríos y regiones que hay en ellas.” (Y tiene una Nota complementaria: “Sobre el hecho de que el cuarto septentrional de la Tierra está más habitado que el meridional, y la causa de ello”)

3er Preliminar: “Sobre los *climas* templados y los que no lo son; sobre la influencia de la atmósfera³⁴ en el color de la población y en otras muchas de sus características.”

4º Preliminar: “Sobre la influencia del medio en las características psíquicas de los hombres.”

5º Preliminar: “Sobre las diferencias de situación de las zonas habitadas respecto a la abundancia o a la carencia de alimentos en ellas, y de cómo esto influye en la constitución física de los hombres y en sus caracteres.”

6º Preliminar: “Sobre los diferentes tipos de personas que alcanzan el conocimiento de lo oculto, bien por disposición natural o por ejercicio iniciático, con unas palabras preliminares sobre la inspiración divina y las visiones durante el sueño.”

Como puede notarse, el autor expone en estos seis tratamientos los elementos que son *determinantes* en la vida del hombre, es decir, los elementos que, más que influir en el hombre, le hacen o le obligan a actuar de cierta manera. Son elementos que estaban *antes* de la vida humana, elementos frente a los cuales el hombre debe adaptarse. Debe modelar su comportamiento y por ende su vida, individual y social, con respecto a ellos. Algunos de esos elementos se relacionan directamente con su subsistencia como ser vivo, otros se relacionan menos. Hay, de hecho, cierta negociación o transacción del hombre con tales elementos, pero en general, ellos imponen su poder y pesan en la formación de la vida civilizada del hombre. Entre esos elementos están la geografía, el clima, el hambre, y otros muy puntuales, en cuanto que son *fenómenos* que inciden sobre la vida del hombre, tanto a nivel de individuo como de sociedad. Y justamente en esa parte de su obra, así como Ibn Jaldún expone aquello que es determinante y necesario en la vida del hombre, en cuanto que son fenómenos naturales, asimismo expone *aquello que puede romper las reglas de esa determinación*, aquello que puede insurgir contra las leyes que él mismo apunta con respecto a la sociedad y la historia. Pero esto que surge es un fenómeno muy puntual y excepcional, que es el de la existencia de los “perceptores sobrenaturales”, especialmente en el caso del profeta, porque éste es quien puede alterar el curso de la historia.

Esa es, a mi juicio, la razón que explica por qué, justo en esa parte de su obra en que él está hablando de elementos *naturales* que actúan y fuerzan la vida del hombre sobre la tierra de manera determinante, él también añade al final, y de manera no menos importante, el fenómeno de los perceptores de lo oculto: porque ellos son casos precisamente de la instancia que, por ser muy excepcional en cuanto que está por encima de lo natural, puede trascender el poder y determinación de lo natural. Solo algo que abarque más de ese ámbito natural, y que sea más poderoso que ello, puede abolir la inexorabilidad de ese factor natural. Ese es, para mí, el sentido de la importancia que Ibn Jaldún asigna a este factor de los perceptores de lo oculto. Y se trata de un factor que no solo aparece en esta parte de su obra, sino que también figura esporádica y ocasionalmente a lo largo de varios capítulos de los *Prolegómenos*. Sería también ese factor la muestra de cómo Dios, indirectamente, de modo adecuado a su ser, actúa en la vida humana a través de sus perceptores, especialmente en el caso de las figuras de los profetas, lo cuales, aun habiendo recibido un llamado de lo invisible, ejecutan acciones visibles y claramente fenoménicas. En ellos, el fenómeno, la ‘manifestación’ de hechos por venia y don del Altísimo, es lo adecuado, así como la ausencia de fenómeno y presencia directa del ser supremo, a quien no le corresponde ni le es adecuada una patencia fenoménica, es lo apropiado.

Generalmente, se ha destacado —o más bien, los estudiosos occidentales han destacado— la relevancia de las ideas ‘naturalistas’ de Ibn Jaldún, y algunos han visto como extrañas o pintorescas estas disquisiciones suyas acerca de los perceptores de lo oculto, y las han desestimado o puesto en lugar muy secundario, cuando no las han descartado del todo. Prefieren resaltar los elementos materiales que Ibn Jaldún señala como factores que actúan en la sociedad y la cultura, por ser cosas y cuestiones más tangibles y que supuestamente caen más en el ámbito del estudio científico. Pero la importancia de la presencia de estos perceptores de lo oculto en la cultura (y especialmente la incidencia de la figura del profeta), es también muy destacada por él, e ignorar esa parte de su tratamiento y su observación sobre la cultura es dejar fuera una parte significativa de sus ideas y su visión del mundo. Es querer confinarlo anacrónicamente a una visión moderna que es extemporánea a su modo de ver el mundo. Su perspectiva era, ciertamente, muy original y avanzada para su época, pero ella debe ser comprendida de un modo más amplio dentro del contexto de su cultura islámica para entender mejor qué era lo que trataba de plantear ese autor.

¹ Los árabes que emigraron a España, se ubicaron en ella al modo de ‘colonias militares’ (*ÿund*, en árabe) de tal modo que, por ejemplo, el clan Banu ÿauhar, descendientes de la tribu de Kalb en Arabia, se radicó en Córdoba. Los Banu Tāher, de la tribu de Qays, se radicaron en Murcia; el ÿund originario de Damasco se ubicó en la provincia de Elvira, el ÿund originario de la región actual de Jordania moró en la provincia de Reiya (Málaga), el ÿund de los palestinos moró en la provincia de Sidonia, y así sucesivamente. Con las tribus bereberes -como los Zanata y los Kotama- sucedía otro tanto. En su *T’arîf*, Ibn Jaldún señala que el ÿund de su familia, originario del Yemen y el Hadramut, se instaló en Sevilla.

²Esta es una explicación del patronímico de nuestro autor. Pero es prudente tomar nota de lo siguiente: En la gramática del árabe, el plural llamado “sano” (contrapuesto al plural “quebrado”) de los nombres masculinos, se forma añadiendo la terminación *-ūn* (ؤن-) al nombre. Así, del nombre *Zaid* se forma el plural *Zaidūn*, refiriéndose a varias personas con ese nombre. En este sentido, esa terminación parece cumplir el rol que en castellano tiene la letra ‘z’ al final de ciertos apellidos, con respecto al nombre del cual toman origen (Sancho-Sánchez, Gonzalo-González, etc.) o la ‘i’ en italiano (Pietro-Pietri, Ferraro-Ferrari, etc.) que da la idea de abarcar un colectivo familiar con el mismo apellido. Cfr. HAYWOOD, J. A., NAHMAD, H. M.: *A New Arabic Grammar of the Written Language*. Lund Humphries, Londres, 1982, capítulos 5 y 43.

³ La escuela Malequita es una de las cuatro escuelas jurídicas del Islam, y la que existía corrientemente en Noráfrica para la época del autor. (Cfr. Luis VIVANCO: “Las escuelas jurídicas del Islam. Breve estudio histórico”, en *Analogía Filosófica*. No. 2, 1998; p. 105-123).

⁴ Cfr. Luis VIVANCO: “Las ciencias racionales en Ibn Jaldún: su clasificación y su rol en el desarrollo histórico de las civilizaciones”, en *Revista de Filosofía* No. 25 (enero-abril, 1997), Universidad del Zulia, Maracaibo, y “Las ciencias tradicionales (*‘ulûmnaqlîyya*) en los *Prolegómenos* de Ibn Jaldún”, en *Revista de Filosofía*, No. 70 (enero-abril 2012), Universidad del Zulia, Maracaibo.

⁵*Kalām*, o más propiamente *ʿIlmu-l-Kalām* (Lit. “Ciencia de las palabras” o “Ciencia del discurso”, pero referido también a “ciencia de la palabra [sobre Dios, o de Dios, según las interpretaciones]”) es el nombre de un estudio que puede ser descrito como una teología apologética del Islam, y es una de las ‘ciencias religiosas’ del Islam. Utiliza el razonamiento y el método dialéctico para defender al Islam de sus impugnadores (Cfr. MAÍLLO SALGADO, Felipe: *Vocabulario Básico de Historia del Islam*, Editorial Akal Universitaria, Madrid, 1987, p. 81).

⁶Bujía, la moderna Bidjaia, ciudad del litoral mediterráneo argelino. Esta ciudad tenía fama por sus factorías que elaboraban velas y velones, que por ello reciben en castellano el nombre de “bujías”.

⁷ La *Casba* es un sector o barrio céntrico de muchas ciudades árabes. Suele contener edificios principales, y está a veces amurallada. En castellano se la llama también “Alcazaba”, que deriva precisamente de *Casba*.

⁸ Tanto las mezquitas como las sinagogas suelen doblarse en escuelas, con sus correspondientes bibliotecas.

⁹*Introducción – Feres*, p. 60.

¹⁰*Ibíd.*

¹¹*Sidi* Abu Madian, Shu’aib Ibn el Hussein, *al Ġaūt*, 1126-1198, influyente místico andalusí y gran maestro sufí, autor de varias obras de mística y poesía. Patrono de Tlemcén, y venerado aún hoy en todo el Magreb.

¹²*Introducción – Feres*, p. 64.

¹³ Día de fiesta por la ruptura del ayuno de Ramadán.

¹⁴*Introducción – Feres*, p. 72.

¹⁵ *Ibíd.*

¹⁶ El colegio Al Qamhiya fue fundado por el sultán Saladino en 1171 con cuatro profesores, y con el tiempo se convirtió en la principal institución superior de formación enderecho malequita. Su nombre (*Madrasat Al-Qamhiya* = Colegio del trigo) se debía a que esa institución poseía campos de trigo en el fértil oasis de Fayum, cuyas cosechas eran distribuidas regularmente entre sus alumnos. Del resto, se ayudaba con la subvención de las autoridades, y las dádivas de los devotos y también de los ricos, pues éstos en esa época acostumbraban ayudar significativamente a sostener la educación superior, a título de buena acción.

¹⁷*Introducción – Feres*, p. 80.

¹⁸ *Ibíd.*

¹⁹ *Ibíd.*

²⁰ *Ibíd.*

²¹ El califa: Después de la muerte de Mahoma, los gobernantes que le siguieron fueron llamados “califas” (“sucesores”), título que también tiene el sentido de “sustituto”, y designaba al

representante del vicario de Dios (el profeta Mahoma). En teoría, el califa debía ser legítimo (de la línea genealógica del Profeta) y tenía autoridad religiosa y política. Con el tiempo, los califas sólo quedaron como una autoridad religiosa, y el gobierno político quedó en manos de otras autoridades. Una nota del traductor, en el texto del *T'aríf*, menciona al califa que iba con Al-Fara'y, como un "fantasma de califa", calificación cruel, pero exacta.

²² Como unos cinco millones de dólares estadounidenses.

²³ Se han escrito hasta libros eruditos y de ficción sobre estas famosas entrevistas entre Ibn Jaldún y Tamerlán. Cfr. Walter Joseph Fischel: *Ibn Khaldun and Tamerlan: their historic meeting in Damascus, 1401. A.D. 803 A. H.: A study based on Arabic Manuscripts of Ibn Khaldun's "Autobiography" with Translation into English and a commentary*. Berkeley-Los Angeles, 1951. (hay otros estudios de éste autor con relación a este particular); Otras obras y artículos sobre Ibn Jaldún y Tamerlán fueron escritos por M. Zbiss, Nicola Ziade, Ali M. Kurd, A. Amin, etc.

²⁴ En estudios académicos anteriores a esta Tesis me he referido más o menos en detalle a las obras de Ibn Jaldún. No voy a repetir aquí ese recuento, excepto en esta nota a pie de página para dar cuenta de dos obras de Ibn Jaldún que merecen mención. Una es su *Lubāb al Muḥaṣal fī uṣūl ed-Dīn* ("Síntesis del Compendio de principios religiosos"), que como su nombre indica, es un resumen de la obra *Compendio de los principios religiosos* de Abū Bakr Ar-Rāzī (siglo X), conocido en occidente como *Rhazes*. Fue traducido al castellano por el R.P. Luciano Rubio, en Tetuán, en 1952. Es una obra de investigación filosófica de la juventud de nuestro autor, y según Franz Rosenthal, habría sido hecha como tarea puesta por su profesor de filosofía Ibrahim el Abbeli. La otra obra es *Šifa' as-Sā'il li-taḥqīb al-masā'il* ("Curación para quien busca resolver las cuestiones"), que es un tratado de sufismo, y que muestra la proximidad de Ibn Jaldún al tema místico, del cual es mi hipótesis aquí que nunca estuvo del todo alejado, y al cual se acercó aún más en las postrimerías de su vida, al punto de ser enterrado a su muerte, como antes se mencionó, en el cementerio de los místicos.

²⁵ Cfr. MAHDI, Muhsin: "Ibn Jaldún", en SILLS, David L.: *Enciclopedia Internacional de las Ciencias Sociales*. Vol. 5, Editorial Aguilar, Madrid, 1979, p. 584. Cursivas mías.

²⁶ Cabrían aquí muchas disquisiciones y hasta observaciones críticas sobre la visión de Ibn Jaldún. Éste, como puede un tanto colegirse de lo dicho, no es ningún utopista. Más bien está cercano a un pesimismo que le hace próximo a un Maquiavelo y un Hobbes que más tarde también escribirían sobre este tema de la sociedad y el gobierno, aunque las determinaciones de éstos iban más influidas por su visión del mundo que por una observación objetiva. La teoría de Ibn Jaldún habla terminantemente de relaciones directas y los efectos inmediatos de una acción y la reacción resultante, pero no elabora sobre un mayor y más profundo conocimiento de la naturaleza humana. Ello no es limitación del autor, sino más bien aguzamiento de su capacidad analítica. Como dirían metodólogos de hoy, es su modo de "delimitar el objeto de investigación".

²⁷ Cfr. IBN JALDÚN, Abderrahmán: *Introducción a la historia universal (al-Muqaddima)*. Edición y traducción de Francisco Ruiz Girela. Bibliografía seleccionada por Miguel Ángel Manzano. Glosarios preparados por Irene Bernabé Blanco. Editorial Almuzara, Biblioteca de Literatura Universal, Córdoba, 2008. Citada en adelante como *Introducción – Ruiz*. Cfr.: p. 8. *Muqaddima*, 6.

²⁸ *Introducción – Ruiz*: pp. 61-62. *Muqaddima*, 62.

²⁹Los referidos manuales eran obras de teorizadores pragmáticos del Estado, autores de medio oriente que eran funcionarios de cortes en reinos e imperios. El género nació en Persia y tuvo allí sus principales ejemplos. En tales obras el monarca era conceptuado como un modelo autocrático y prudente a ser obedecido en nombre de Dios. Se les dio a las obras de ese género el nombre de “Espejos de los Príncipes” (uno de los cuales fue el célebre *Libro de los reyes*, *Shah Nameh*). Contenían normas didácticas para saber cómo gobernar bien y con ventaja, además de otras informaciones sobre lo que debía ser y saber un rey, y noticias, ejemplos y referencias históricas, con consejos políticos clásicos que iban desde lo más astuto a lo más inescrupuloso. La cultura griega también produjo obras semejantes (Cfr. SANZ, Víctor: *La Historiografía en sus Textos, desde sus Orígenes al Renacimiento*. Fondo Editorial de Humanidades y Educación, U.C.V.Caracas, 1985, pp. 278-279.). Y si bien, como se ha dicho antes, los musulmanes no tuvieron mayor contacto con las obras de historia de los griegos, sí aprendieron en Aristóteles o en algún otro sabio heleno, cómo la historia podía contribuir a la ciencia de la política (Cfr. BUTTERFIELD, Herbert: “Historiography of Islam”, en *Dictionary of the History of Ideas. Studies of selected pivotal ideas*, Philipp Wiener, editor in chief, Vol. II, Charles Scribner’s Sons, Publishers, New York, 1973; pp. 474-475). Como se puede evidenciar de estos rasgos, se trata de obras más orientada a una “técnica” política, y sobre todo a una *Real Politik*. Esta tradición tiene sus equivalentes en escritos medievales occidentales y chinos, en *El Príncipe* de Nicolás Maquiavelo y en el *Artha Shastra* del indostano Kautilya Chanakya. Ibn Jaldún se refirió incidentalmente a uno de estos autores persas célebres, llamado Mubedhán o Mubadzán, en sus *Prolegómenos*, justamente en la parte en que realiza la preceptiva historiográfica e historiológica arriba reseñada.

³⁰*Muqaddima*, 62. *Introducción* – Ruiz: p. 62: “ciencia totalmente nueva.”

³¹*Introducción* – Ruiz: 61. *Muqaddima*, 61.

³²*Introducción* – Ruiz: 61. *Muqaddima*, 61.

³³Doy el título de cada preliminar según la versión castellana de los *Prolegómenos* empleada en esta investigación.

³⁴Atmósfera, “en el sentido de «medio ambiente», condiciones físicas y ambientales en las que el hombre vive y que afectan su desarrollo.” (Nota del prof. Francisco Ruiz Girela, en *Introducción*, p. 134).

III

La exposición sobre los perceptores sobrenaturales en el preliminar VI de la primera parte de los *Prolegómenos* de Ibn Jaldún

En esta parte se examinará concretamente cómo Ibn Jaldún trata sobre los perceptores sobrenaturales y los hechos relacionados con los mismos en un lugar específico de su obra aquí estudiada. Se hará evidente en esta parte cómo el modo en que da cuenta del tema aludido constituye una fenomenología. La manera en que se estudiará esto aquí será examinando todo el texto específico que nuestro autor dedica al tema en cuestión, en el contenido, la forma y el contexto en que lo dice. A veces me detendré a dilucidar aspectos que al ir apareciendo descubren relaciones importantes y pertinentes con el tema objeto de la investigación. Asimismo, iré tratando, en apartados dentro de este capítulo, los tipos de percepciones específicas a las que nuestro autor se refiere, y destacaré puntos en que resalta lo que considero es, en este particular caso, su aporte más significativo: su modo de proceder en el tratamiento de un tema de carácter espiritual, llevándolo a un plano histórico-existencial. Esto ayudará a exponer de manera más sencilla el problema y tema aquí tratado, que es el siguiente: Ibn Jaldún presenta un estudio monográfico, que en la edición castellana de su obra utilizada para este trabajo se titula: “Preliminar VI. Sobre los diferentes tipos de personas que alcanzan el conocimiento de lo oculto, bien por disposición natural o por ejercicio iniciático, con unas palabras preliminares sobre la inspiración divina y las visiones durante el sueño”¹. En esa parte, el autor trata de los hechos mencionados en el título de una manera fáctica, sin limitarse ni concentrarse en lo relativo a la naturaleza de tales hechos y sus implicaciones. Puede que en algún lugar haga pequeños desarrollos teóricos donde explica de manera básica o puntual ciertas relaciones y procesos, como el de la percepción, o aún el mismo proceso de percepción sobrenatural. Pero no elabora una teoría densa o detallada sobre eso: lo da como aceptado, hecho, conocido y asumido por

el lector. Lo que le interesa más, a mi juicio, es el modo de manifestarse esos hechos, donde y con ocasión de qué surgen ellos, para que ocurren, cuál es su sentido. Este es el interés subyacente a su tratamiento a este tema. Mi hipótesis con respecto a este propósito del autor es que la incidencia social es el factor que vincula el hecho de los perceptores sobrenaturales principales (= los profetas) con una relevancia histórica de su actuación.

Así pues, una razón lógica de por qué Ibn Jaldún no trata el tema con una mayor densidad es que ese proceso de percepción en sí no es su objeto particular de estudio, ni lo son esos perceptores especiales en detalle, sino que le interesa tratar sobre esos perceptores *en relación con el tema principal de sus Prolegómenos*, es decir, el tema de cómo se erige una civilización, qué factores la hacen crecer, prosperar, triunfar, y decaer. Una pregunta que surgiría entonces sería la de por qué trata de tales temas de tan peculiar especificidad teológica en una obra introductoria cuyo carácter es el de ser una teoría histórica. Esta pregunta la retomaré más adelante, pero ahora continuaré con la atención pormenorizada a esta parte de su obra —el *Preliminar VI* de la primera parte de sus *Prolegómenos*— que es objeto del presente estudio.

Lo que Ibn Jaldún hará en ese *Preliminar VI* es describir esos fenómenos especiales que son objeto de la percepción sobrenatural. Pero si simplemente lo hiciera de una manera somera, detenernos en su estudio no parecería estar justificado porque sus planteamientos no tendrían mucho de particular con respecto a tal tema, aún si lo que tiene que decir al respecto fuera notable o extraordinario.²

Mas el autor no muestra tales fenómenos de manera tan escueta, sino que primeramente los presenta como evidencia de lo sobrenatural en la vida humana. Y aún más: esa presencia de lo sobrenatural sería específicamente histórica, pues en cierto modo la historia, como acontecer trascendente, es una suerte de trasfondo o escenario que explica y justifica el fenómeno de la percepción sobrenatural más excelente, que es la profecía, la cual, como hecho social e histórico, incide de manera determinante en la vida de los pueblos.

Es decir, lo que nuestro autor realiza no es simplemente una revisión a vuelo de pájaro sobre la clase de fenómenos que estudia en esa parte de su obra. Antes que preguntarnos qué clase de trabajo hace o qué perspectiva lanza sobre el tema cabe interrogarse más pertinentemente algo que ya surgió como pregunta en páginas anteriores: *¿Por qué a un historiador y teórico de la historia le interesa dedicar una sección monográfica a disertar sobre la percepción sobrenatural?* La respuesta más directa es: porque ese hecho: la presencia de una percepción sobrenatural y de unos especiales y excepcionales perceptores de lo mismo, no ocurre de manera casual sino precisamente para causar una

especial intervención humana en la historia y una alteración de ésta. Lo sobrenatural es lo que cambia la historia, porque ésta, totalmente sometida a lo natural, solo puede ser alterada, más allá de sus leyes naturales, por lo que es más relevante y determinante que lo natural. Este sería, a mi juicio, el presupuesto jalduniano en este punto.

Es importante aquí volver a señalar que no trata en sí sobre “la percepción sobrenatural”, sino, más exactamente, como lo indica el subtítulo de esa parte, sobre *los perceptores sobrenaturales*, sobre “los diferentes tipos de personas que alcanzan el conocimiento de lo oculto”. Y ese giro en el examen es significativo porque implica que el objeto de su tratamiento en esta región particular de su obra no es la percepción sobrenatural en sí, sino la figura misma de los perceptores sobrenaturales, es decir, la presencia y actuación de estos personajes variados y polifacéticos que existen en la sociedad y cuyos representantes más egregios, los profetas, acaecen y existen en ella para ser guías de la salvación de las personas. Por eso no indique arriba que la relevancia de esta percepción consiste en que ella ocurra para causar una especial intervención *humana* —y no precisamente divina— en la historia y una alteración de ésta. Lo divino será lo que cada alma adscribe a los fenómenos en cuestión, si acepta la invitación a creer en la relación de esos fenómenos con lo sobrenatural. Pero, primeramente, se trata de *fenómenos*, es decir, manifestaciones de hechos y seres perfectamente perceptibles a todo ser humano común. El profeta es un hombre más como los demás. Los hechos que realiza son su testimonio a los demás, y éstos se plantearán en conciencia si seguirle o no.

Dado que en sí la historia no entraña tanto la exposición o disquisición sobre temas teóricos, sino el relato y discusión de hechos que ocurrieron a personas —hechos que pueden ser particulares o colectivos— se ve que en este punto el autor mantiene la cohesión del tratamiento del tema con el carácter del resto de su obra.

El *PreliminarVI* de la primera parte de la obra de nuestro autor, a diferencia de los ‘preliminares’ anteriores a él, no trata sobre algo *común*, que permita establecer una regularidad y una ley³, sino que trata de lo excepcional, algo no común, que concierne “a algunas personas”. Es decir, alude a un hecho individual, o, por decirlo un tanto pedantemente, un hecho idiográfico. Pero ese hecho, a pesar de ser individual, tiene resonancia universal y determinación histórica, porque su alcance eventual y conceptual no se limita a una actuación particular sino que se despliega con alcance universal. Así lo expone nuestro autor al comienzo de dicha parte:

اعلم أن الله سبحانه اصطفى من البشر
أشخاصاً فضلهم بخطابه و فطرهم على
معرفة و جعلهم وسائل بينهم و بين عباده
يعرفونهم بمصالحهم و يحرضونهم على
هدايتهم و يأخذون بحجزاتهم عن النار و
يدلونهم على طريق النجاة. و كان فيما
يلقيه إليهم من المعارف و يظهره على
السنتهم من الخوارق و الأخبار الكائنات
المغيبية عن البشر التي لا سبيل إلى
معرفة إلا من الله بواسطتهم و لا
يعلمونها إلا بتعليم الله إياهم قال صلى الله
عليه و سلم: " ألا و أني لا أعلم إلا ما
علمني الله ". و اعلم أن خبرهم في ذلك
من خاصيته و ضرورته الصدق لما يتبين
لك عند بيان لك عند بيان حقيقة
النبوة.

“Hay que saber que Dios —alabado sea— ha elegido a algunas personas de entre toda la Humanidad y los ha señalado con su preferencia, les ha concedido el conocimiento de la divinidad y los ha constituido en intermediarios entre Él y sus criaturas, para que les enseñe lo que es de utilidad para ellas, instándolas a seguir el camino hacia Dios, y dedicándose a librarlas del fuego del infierno y a indicarles la vía de la salvación. Los conocimientos que Dios les concede y las maravillas y sucesos de naturaleza oculta que Él manifiesta a través de sus palabras sólo pueden ser conocidos por intervención divina a través de ellos, y sólo pueden ser alcanzados por el conocimiento que Dios les inspira. Dijo el Profeta —Dios lo bendiga y salve—: “En verdad que no sé más que lo que Dios me ha enseñado”. Debe tenerse también en cuenta que lo que ellos manifiestan es intrínseca y necesariamente cierto, algo que se demuestra al probar la veracidad de la profecía.”⁴

Aquí pues, él introduce una de las primeras diferencias entre el fenómeno que está describiendo y los fenómenos propios de la historia. Los fenómenos de la historia, y por ende la historia misma, surgen como resultado de la acción del hombre, el logro de su voluntad y libertad, tanto para aceptar con fatalidad, indolencia o desidia lo que le acaece, como para rebelarse contra esos acaecimientos e intentar que sucedan cosas que lo favorezcan. Pero el fenómeno aquí examinado es distinto, pues no es el hombre quien en principio determina o aún escoge las vías de acción o elige tal especial conducta perceptiva, sino que es Dios quien elige “personas de entre toda la Humanidad” y les da dones especiales para que puedan imponerse en la comunidad a la que pertenecen, para guiarlos al camino hacia él.

Por otro lado, el conocimiento que tales perceptores obtienen no es resultado de un especial esfuerzo intelectual (y por ende, es netamente distinto al proceso de conocimiento común del resto de la humanidad), sino que les viene, por así decirlo, de lo alto, o del “mundo espiritual”, como suele decir nuestro autor para referirse al ámbito de donde proceden tales revelaciones y percepciones de lo sobrenatural.⁵

El perceptor sobrenatural por excelencia: el profeta. Clases y modos de la percepción profética

Como hemos mencionado antes, desde el comienzo del *PreliminarVI*, el autor hace una distinción fundamental entre el perceptor que es profeta y otras clases de perceptores y percepciones, que se presentan en una gradación muy diversa con respecto al profeta. Vamos a decir aquí que la idea general que irá perfilándose en el texto es que dichas percepciones están en su lugar y función más adecuada en el profeta mismo. Y

en los demás perceptores dichas manifestaciones se presentan en maneras que a veces pueden ser provechosas para ellos, para otros aparte de ellos y aún para muchos. Pero también pueden presentarse en manifestaciones perjudiciales y engañosas en grado sumo, en la medida que se aparecen mezcladas con lo falso o la manipulación, así como la simulación y la hipocresía. Así pues, ya desde un inicio, puede decirse que el autor funda su tratamiento sobre esta diferencia básica entre quienes son los profetas y quienes no lo son. ¿Quiénes serían estos perceptores no-profetas?

Estos a quienes hemos aludido podrán ser gentes de variado talante y catadura, pero, en la medida que sus capacidades para la percepción sobrenatural sea más reducida que la del profeta, este conjunto de personas presentará una gama humana que va desde lo inocente hasta lo que causa daño a la sociedad. En algunos puntos el autor se apartará de un neto tratamiento sobre *perceptores*, es decir, personas que tienen esta capacidad de acceder a lo sobrenatural, y se concentrará sobre el hecho en sí de la percepción sobrenatural como tal, cosa que veremos más adelante. También, en algunos momentos separará de manera fáctica y funcional las percepciones sobrenaturales de los profetas de las de quienes no lo son, basándose en el contenido o información de las mismas, y fundará su juicio sobre unos y otros en la calidad y forma de dichos contenido e información. Los profetas, en este sentido, son primeramente transmisores, pero también son como traductores y a veces intérpretes del mensaje divino. Es importante acotar que estas características intelectuales de los profetas se refieren tan solo a su capacidad de viabilizar el mensaje divino, o ser vehículos del mismo, y es muy posible que en otros campos de la vida el profeta sea un ser sencillo, iletrado y hasta ignorante, como apunta nuestro autor en el texto.

Por otro lado, en compensación a esa nulidad intelectual aparente del profeta, está una característica que epistemológicamente podría ser muy envidiable. Como dice nuestro autor al final de la cita anterior: todo lo que ellos manifiestan (como mensaje religioso recibido) “... es intrínseca y necesariamente cierto...”. Desde nuestra época surgiría la pregunta de cómo se sabe que eso es cierto. Ibn Jaldún agrega justo a continuación, y terminando la cita, que es “algo que se demuestra al probar la veracidad de la profecía”.

Esta “veracidad” no es tanto que el profeta diga que sucederá algo y ello suceda. A nivel general así suele entenderse el don de la profecía. Pero en realidad lo que es esa “veracidad”, que convence de la verdad misma del profeta, es que éste dice a todos lo que deben hacer y todo siguen su guitura. Previo a eso, el profeta dice que lo es, se declara como profeta a una comunidad (primero, a los más cercanos, sus familiares, y luego al resto de la gente)⁶. Ante eso, los demás le siguen (aunque también le salen al paso detractores que lo impugnan). Los occidentales muy probablemente aquí acotarían

con sospechas (“¿Y si el «supuesto profeta» es un impostor?” ¿Y si el «supuesto profeta» es un fraude, un farsante?” etc.) De hecho, ha habido impostores y fraudes en la historia de los profetas. Pero no tantos como podría pensarse (aunque algunos casos fueron célebres). El asunto es que se necesitan ciertos dones, cierta naturaleza especial para ser un profeta. Y no me refiero aquí tanto a cuestiones de dones sobrenaturales, facultades especiales, sino una suerte de naturaleza muy propia del profeta que le hace ganarse el apoyo, aprecio, confianza de las gentes, inclusive antes de iniciar su misión profética. Esto ha sido así a tal punto que, precisamente cuando inicia su misión profética, muchos que no le siguen, lamentan no poder hacerlo, y quienes le siguen, lo hacen con alegría, a pesar de la incertidumbre que pareciera deparar el futuro. En estos últimos siglos diríamos que el profeta posee una suerte de don *psicológico*, un carisma, que le ayuda a comprender y penetrar las naturalezas humanas, sus temores y resquemores, e infundirles confianza. No solo confianza hacia él, que no sería ni tan difícil ni notable, sino confianza en la vida y en ellos mismos.

A continuación de la parte anteriormente comentada, pasa Ibn Jaldún de una vez a tratar de los individuos que son perceptores sobrenaturales, iniciando sobre ellos una exposición a la manera fenomenológica que antes se ha descrito:

و علامة هذا الصنف من البشر أن توجد
لهم في حال الوحي غيبة عن الحاضرين
معهم مع غطيط كأنها غشي أو إغماء في
رأي العين و ليست منهما في شيء و إنما
هي في الحقيقة استغراق في لقاء الملك
الروحاني بإدراكهم المناسب لهم الخارج
عن مدارك البشر بالكلية. ثم ينتزل إلى
المدارك البشرية إما بسماع دوي من الكلام
يفتفهمه أو يتمثل له صورة شخص يخاطبه
بما جاء به من عند الله ثم تنجلي عنه تلك
الحال و قد وعى ما القي إليه.

“La señal que indica que las personas de esta clase se hallan en estado de inspiración es que están como ausentes de quienes los rodean, así como una especie de estoror que hace parecer que hubieran perdido la conciencia o sufrieran un aparente desvanecimiento, pero realmente no se trata en modo alguno ni de lo uno ni de lo otro. Lo que en realidad ocurre es que se hallan inmersos en su contacto con el mundo del espíritu, gracias a la aptitud que ellos poseen y que les es propia, totalmente ajena a las capacidades de los hombres comunes. Posteriormente descienden al nivel de las capacidades humanas y escuchan palabras que pueden comprender, o ven a una figura de aspecto humano que les comunica un mensaje procedente de la divinidad, y luego salen de ese estado pero recuerdan lo que les fue comunicado.”⁷

Fijémonos que Ibn Jaldún trata en este trozo de los profetas según como podemos aproximarnos a ellos quienes somos testigos de su presencia: lo que ellos dicen, cómo ellos se muestran. Alude en la cita a *como los vemos*, al menos en el momento en que reciben el mensaje profético. Precisamente lo que indica semiológicamente que no están en comunión, con lo corriente de este mundo, al menos en tales instantes particulares de la recepción profética, es que lucen “fuera” del mundo, o fuera de sí, como enajenados (que es literalmente la exacta descripción de ese estado). Inclusive parecen a punto de un desmayo o de perder el sentido, pero esa es precisamente la *aparición* del fenómeno.

En realidad, como nos dice el autor, “no se trata en modo alguno ni de lo uno ni de lo otro”. El estar “lejos” de nosotros, de nuestro mundo, nuestra experiencia, nuestro *hic et nunc*, es y corresponde justamente con el contacto con el mundo del espíritu. Y ello, como él dice, por tener esa aptitud concedida por Dios para recibir sus mensajes.

Pero luego sucede algo que es importante notar, porque significa un deslinde dentro del fenómeno: por un lado, primeramente se da esta suerte de “rpto” o elevación a un “estado de inspiración” como dice nuestro autor, y luego o después viene el hecho de que esos profetas escuchan “palabras que pueden comprender, o ven a una figura de aspecto humano que les comunica un mensaje procedente de la divinidad, y luego salen de ese estado pero recuerdan lo que les fue comunicado.” Es decir, esta segunda fase del fenómeno significa un aspecto inteligible dentro del mismo, a diferencia de la primera fase, que salvo en su signo que delata el estar en otra realidad, no tiene otra significación efectiva y cognoscible para nosotros. Mas de la segunda fase si hay aspectos cognoscibles porque, precisamente, ese es su sentido: ser la parte en que se comunican al profeta contenidos que él, a su vez, deberá comunicar a los demás hombres. Es importante la última acotación: el profeta *recuerda* lo que ha oído, a veces todo, a veces la mayor parte, y lo comunica a los hombres.

Luego pasa Ibn Jaldún a citar al mismo profeta Mahoma con relación a este proceso de recepción del mensaje profético:

قال صلى الله عليه وسلم وقد سنل عن الوحي : " أحيانا يأتيني مثل صلصلة الجرس و هو أشده علي فيفصم عني و قد وعيت ما قال و أحيانا يتمثل لي الملك رجلا فيكلمني فأعي ما يقول " . و يدرکه أثناء ذلك من الشدة و الغط ما لا يعبر عنه. ففي الحديث : " كان مما يعالج من التنزيل شدة " و قالت عائشة : " كان ينزل عليه الوحي في اليوم الشديد البرد فيفصم عنه و إن جبينه ليتفصد عرقا " و قال تعالى : { إنا سنلقي عليك قولا ثقيلا } و لأجل هذه الغاية في تنزل الوحي كان المشركون يرمون الأنبياء بالجنون و يقولون له رني أو تابع من الجن و إنما لبس عليهم بما شاهدوه من ظاهر تلك الأحوال " و من يضل الله فما له من ها "

“Dijo el Profeta —Dios lo bendiga y salve— cuando le preguntaron por la revelación: “A veces me llega como el sonido de una campana que me golpea con fuerza, y luego dejo de oírla y recuerdo lo que me ha comunicado. Otras veces es algo semejante a un ángel en figura humana que me habla, y recuerdo las cosas que me ha dicho”. Durante este proceso le sobrevienen a quien lo sufre convulsiones y desvanecimientos inexplicables. Dice el Hadith: “Durante la revelación se producen ataques que necesitan ser atendidos”. Dijo ‘Ā’īša: “Descendía sobre él la revelación en días muy fríos y, cuando cesaba, el sudor corría a chorros por su frente”. Y dice Dios —ensalzado sea—: Enviaremos sobre ti un mensaje pesado.⁸ A causa de que se llega a estos extremos cuando se recibe la revelación, los ‘asociadores’ lanzan contra los profetas la acusación de posesos, y por eso dicen que el Profeta era un poseso y que estaba inspirado por el demonio. Pero lo que en realidad ocurre es que se dejan engañar por las apariencias de estos fenómenos. Aquél a quien Dios extravía no podrá encontrar quien le dirija.”⁹

Nuevamente, podemos distinguir en el modo como Ibn Jaldún nos relata esto, que se trata de señalar aquellas características del profeta que pueden ser atestiguadas

por cualquier otro humano que haya tenido la experiencia de estar frente a un profeta en el momento de su recepción sobrenatural. Él califica estas características como *señales*, es decir, algo que alude directamente a un significado que debe ser traducido, interpretado, *algo que quiere decirnos algo*. Algo ante lo cual no pasaremos ni debemos pasar indiferentes, pues significa otra cosa que debe ser desentrañada.

Hasta aquí hemos visto características *sensibles*, que pueden ser atestiguadas por todo público, pero luego Ibn Jaldún pasa a examinar características o signos más profundos e interiores. Señala cuestiones con respecto a dones *morales* del profeta, y su marca de lo que podríamos llamar su *impecabilidad*. Veámoslo en palabras de nuestro autor:

و من علاماتهم أيضا أنه يوجد لهم قبل الوحي خلق الخير و الزكاء و مجابية المذمومات و الرجس أجمع و هذا هو معنى العصمة و كآته مفضوهر على التزه عن المذمومات و المنافرة لها و كآتها منافية لجبلته. و في الصحيح أنه حمل الحجارة و هو غلام مع عمه العباس لبناء الكعبة فجعلها في إزاره فانكشف فسقط مغشيا عليه حتى استتر بإزاره. و دعي إلى مجتمع وليمة فيها عرس و لعب فأصابه غشي النوم إلى أن طلعت الشمس و لم يحضر شيئا من شأنهم بل نزهه الله عن ذلك كله حتى إنه بجبلته يتنزه عن المطعومات المستكرهة فقد كان صلى الله عليه و سلم لا يقرب البصل و الثوم فقليل له في ذلك فقال : " إني أناجي من لا تناجون "

“Otra señal que les distingue [a los profetas] es que, antes de recibir la revelación, ya tienen una disposición natural inclinada al bien y a la honradez, y opuesta a lo reprobable o indecente. Es lo que se entiende por ‘impecabilidad’¹⁰, y es como si estuvieran por encima de lo pecaminoso y rechazable, como si esto fuera algo incompatible con su naturaleza. En el *Ṣaḥīḥ*¹¹ se dice que en una ocasión el Profeta, siendo muchacho, acarrecaba piedras con su tío al-‘Abbās para reconstruir la Ka’ba, y que, como colocase las piedras en el manto, quedó desnudo. Cayó entonces un velo sobre él hasta que volvió a cubrirse con su manto. En otra ocasión fue invitado a una boda en la que había banquete y diversiones, pero le sobrevino un sopor que le duró hasta la salida del sol, de manera que no participó en nada de lo que los demás hacían porque Dios le preservó de todo aquello —porque así era su naturaleza—, librándole de alimentos que podían ser rechazables. De hecho —Dios lo bendiga y salve— no probaba jamás cebollas ni ajos, y cuando le preguntaban por ello decía: “Yo hablo con quien vosotros no habláis”.¹²

Fijémonos que en el orden islámico —así como en el orden judío— la correlación de factores o elementos físicos con lo moral, va mucho más cercana y directa que en el cristianismo. En éste, lo sensible y lo material suelen ir desasociados de lo religioso o lo espiritual, y hasta puede haber contradicción en su aproximación, por la fuerza que entraña cada uno de esos órdenes, que exige a veces que le sea dada una primacía a uno o a otro, sobre toda otra cosa. Es un fértil e interesante tema de disquisición, sobre las relaciones entre el orden moral y lo sensible, pero aquí no podemos tratarlo, sino solo notarlo. Y en este pasaje de Ibn Jaldún se hace evidente en su referencia a como lo escabroso, al atentar contra el pudor, se opone a lo espiritual,¹³ o lo inconveniente de ciertos alimentos que nos vuelven irritantes o molestos hacia los demás, como en el caso

del fenómeno patente de un aliento desagradable provocado por la ingesta de esos alimentos.

Ibn Jaldún se interna más en la cotidianidad y aún en la intimidad del Profeta, al referir cómo el fenómeno de recibir la revelación coránica —traída por el arcángel Gabriel— al principio no era un hecho que se identificaba de manera inequívoca con algo venido de lo alto y por ende, benéfico en principio. Lejos de eso, al inicio, Mahoma no sabía si en realidad lo que oía podía venir del demonio o si se estaba volviendo loco. Es decir, tenía las reacciones normales de cualquier persona sana que le ocurriera tal fenómeno. Es curioso cómo fue adquiriendo la conciencia de que no debía temer tales fenómenos, sino de que ellos eran muestra de la alta gracia de Dios que consistía en la revelación del mensaje coránico a los hombres a través de él, el Enviado, el Profeta. Ibn Jaldún narra esto desde lo más cotidiano de la vida de Mahoma, en las conversaciones de éste con su primera esposa, Jadiya:

و انظر لما أخبر النبي صلى الله عليه وسلم
خديجة رضي الله عنها بحال الوحي أول ما
فاجأه و أرادت اختباره فقالت اجعلني بينك و
بين ثوبك فلما فعل ذلك ذهب عنه فقالت إنه
ملك و ليس بشيطان و معناه أنه لا يقرب
النساء و كذلك سألته عن أحب الثياب إليه أن
يأتيه فيها فقال البياض و الخضرة فقالت إنه
الملك يعني أن البياض و الخضرة من ألوان
الخير و الملائكة و السواد من ألوان الشر و
الشياطين و أمثال ذلك.

“Es digno de observar en este sentido lo que el Profeta —Dios lo bendiga y salve— dijo a Jādīga —Dios esté satisfecho de ella— a propósito de la inspiración divina la primera vez que la experimentó. Quiso ella entonces que le diera más detalles y él le dijo: “Abrázame y envuélveme con tu manto”. Cuando lo hubo hecho, se separó y dijo: “Era un ángel, no un demonio”, queriendo decir que un demonio no se acercaría a las mujeres. Le preguntó también que con qué ropa aparecía con más frecuencia, y él le respondió que con la blanca y la verde. Ella dijo entonces que eso confirmaba que se trataba de un ángel ya que el blanco y el verde son los colores del bien y de los ángeles, mientras que el negro es el color del mal, de los demonios y de seres semejantes a ellos.”¹⁴

Con respecto al trozo recién citado, uno podría establecer con respecto al mismo la pregunta fenomenológica: *¿Dónde se da, dónde ocurre, o dónde se conoce la profecía?* Es la pregunta que parece estar subsumida en el relato citado. Con las sencillas pruebas o muestras que Mahoma obtiene frente a su mujer, se da cuenta de que está recibiendo un mensaje de los ángeles. El siguiente signo que examina es, sin embargo, muy distinto a los descritos, pues nuevamente parece aquí volver al ámbito de lo moral y aún de lo religioso, lo cual parecería estar más acorde a lo que solemos pensar de un profeta, y por ende, podría ser mejor comprendido por nosotros, desde un tiempo y una cultura distintas a los personajes en cuestión. Así lo expone nuestro autor:

و من علاماتهم أيضا دعاؤهم إلى الدين و
العبادة من الصلاة و الصدقة و العفاف. و
قد استدلّت خديجة على صدقه صلى الله

“Otro signo [de la profecía] es también que [los profetas] invitan a la religión y a la sumisión a Dios por medio de la oración, la limosna y la castidad. Jādīga citaba esto como una prueba de la autenticidad

عليه وسلم بذلك وكذلك أبو بكر ولم
يحتاجا في أمره إلى دليل خارج عن حاله و
خلقه

del Profeta —Dios lo bendiga y salve—, y lo mismo hacia AbūBakr, sin que ninguno de los dos considerara necesaria otra prueba más allá de su comportamiento y su carácter.”¹⁵

Se trata entonces, en este trozo, de pruebas más profundas, más relacionadas con el ‘carácter’ que nombra allí nuestro autor. Son aspectos morales y piadosos de la conducta del Profeta. Y aquí ya empieza a aparecer un tema que será constante a lo largo del tratamiento por parte de Ibn Jaldún de la cuestión de la profecía: que ella, más allá de ser algo extraordinario, lo que tiene de más notable y excelente es que invita, guía, orienta y exhorta a la verdadera religión y religiosidad, a la piedad, a la corrección y a la elevación moral. Estas características, lejos de los milagros o actuaciones extraordinarias, lejos de las predicciones futuras y adivinaciones del porvenir, y aún lejos del triunfo o éxito del profeta en su misión, son las que valen al juzgar la profecía. Es decir, el profeta no lo es tanto porque haga prodigios y cosas maravillosas, ni porque conozca lo oculto y lo venidero, ni aún porque inicialmente o constantemente venza, conquiste y derrote a sus enemigos. No: el profeta lo es porque les anuncia a las gentes lo que deben hacer. Les dice que él es un profeta, les señala un camino, los invita a seguirlo, y ellos le siguen. En este sentido, la profecía se establece a sí misma, casi de una manera que podría parecer circular y que es ciertamente dogmática, en cuanto que se expresa en una doctrina, ante un colectivo, y referida a una conducta específica solicitada.

Ibn Jaldún va haciendo el recuento de los signos que muestran la calidad profética en el grupo de perceptores que son los profetas (los cuales, aunque son los perceptores sobrenaturales más elevados e importantes, no son los únicos). Es un recuento de testimonios cotidianos y corrientes, que eran fehacientes para la cultura del tiempo. Entre tales testimonios da inclusive los de personajes que no eran ni musulmanes ni árabes, como en el caso siguiente:

و في الصحيح أن هرقل حين جاءه
كتاب النبي صلى الله عليه وسلم
يدعوه إلى الإسلام أحضر من وجد
ببلده من قريش وفيهم أبو سفيان
ليسألهم عن حاله فكان فيما سأل أن
قال بما يأمركم فقال أبو سفيان
بالصلاة والزكاة والصلة والعفاف
إلى آخر ما سأل فأجابه فقال إن يكن
ما تقول حقا فهو نبي وسيملك ما
تحت قدمي هاتين. والعفاف الذي
أشار إليه هرقل هو العصمة فانظر
كيف أخذ من العصمة والدعاء إلى
الدين والعبادة دليلا على صحة نبوته

“En el *Ṣaḥīḥ* se dice que Heraclio,¹⁶ cuando le fue mostrada la carta del Profeta —Dios lo bendiga y salve— en la que le invitaba a que se adhiriera al Islam, hizo que se presentaran ante él los *qurayṣīes* que se hallaban en la ciudad, entre los que se encontraba AbūSufyān, y les preguntó por su comportamiento y les pidió que le dijeran qué era lo que [el profeta] les ordenaba. AbūSufyān le respondió que la oración, la limosna, la solidaridad y la castidad. Y cuando hubo respondido de esa forma a todas sus preguntas, dijo Heraclio: “Si lo que dices es verdad, se trata ciertamente de un profeta. Y se apoderará de esta tierra que está bajo mis pies, pues yo, Heraclio, digo que esa castidad es la impecabilidad”. Es digno de notar que consideraba que la impecabilidad, la predicación de la religión y la sumisión a Dios eran prueba suficiente de la pureza y veracidad de su misión profética, y no consideraba necesarios los milagros.

و لم يحتج إلى معجزة فدل على أن
ذلك من علامات النبوة.

Todo esto prueba que lo que queda dicho son señales
verdaderas de profecía.”¹⁷

El caso nos muestra que la cuestión sobre la calidad de la condición profética y sus características eran un tema tratado con bastante familiaridad en medio oriente para ese momento, y una noción como la de la “impecabilidad” o *ʿisma* no era extraña sino próxima a su mentalidad. La anécdota suena un poco arreglada, es verdad. Pero la carta que escribió Mahoma a Heraclio, así como la que escribió a los persas, fueron hechos ciertos. Ni Heraclio ni los persas hicieron caso, desde luego. Pero poco podían imaginar que en un par de décadas sus respectivos imperios perderían todo medio oriente a manos de los árabes.

Ibn Jaldún recalca que las pruebas suficientes de la calidad profética eran tres: la *ʿisma* o impecabilidad, la predicación de la religión, y la sumisión a Dios. Esos tres elementos apoyaban la autenticidad del carácter profético, y, como dice nuestro autor, “...no consideraba [Heraclio] necesarios los milagros”. Hoy quizá sería al revés: nuestra desestimación por la religión es hoy muy grande, más no ha decaído aquella relacionada con los prodigios, y estos aún pueden convencer a las personas con respecto a seguir ciertas creencias. Pero un profeta no opera o no “funciona” así. Aunque haga milagros, estos son una añadidura, no un requisito o un componente necesario o esencial de su ser profético. En todo caso, serían más unos epifenómenos que el fenómeno central de la profecía.

Ibn Jaldún vuelve a aludir al emperador bizantino al referirse a continuación a otro aspecto de los signos. Ya hemos visto que ellos involucran, en lo más externo, una apariencia o condición física anormal en la persona del profeta (visiones y alucinaciones atípicas, producidas *a lo interior* del profeta¹⁸, en su mente y su complejión, así como aumento de la temperatura corporal, convulsiones y desvanecimientos inexplicables, etc.). Más hacia lo espiritual, lo involucrado serían también cuestiones relacionadas con lo moral y lo religioso. Pero después del trozo anterior, Ibn Jaldún va a anotar un signo que tiene que ver con la repercusión *social* y aún política del profeta:

و من علاماتهم أيضا أن يكونوا ذوي
ما «حسب في قومهم و في الصحيح
و «بعث الله نبيا إلا في منعة من قومه
«في ثروة من قومه» في رواية أخرى
استدركه الحاكم على الصحيحين. و في
مسألة هرقل لأبي سفيان كما هو في
الصحيح قال كيف هو فيكم فقال أبو
سفيان هو فينا ذو حسب فقال هرقل
والرسل تبعث في أحساب قومها و معناه
أن تكون له عصابة و شوكة تمنعه عن

“Otra señal es que [los profetas] gozan de gran consideración entre sus pueblos. Según el *Ṣaḥīḥ*, “Dios no envía a profeta ninguno que no sea tenido en gran estima por su pueblo”. O, según otra versión, “... que no tenga gran influencia en su pueblo”, que es como corrige al-Hākim los dos *Ṣaḥīḥ*¹⁹. Cuando Heraclio preguntó a AbūSufyān: “¿Qué es él para vosotros?”, y AbūSufyān respondió: “Tiene gran prestigio”, Heraclio dijo: “Los profetas que son enviados poseen gran prestigio entre sus pueblos”, queriendo indicar que tienen capacidad para atraerse a los demás y que poseen una influencia sobre ellos que les protege de las insidias de quienes no creen para que,

أذى الكفار حتى يبلغ رسالة ربه ويتم
مراد الله من إكمال دينه و ملته.

de esa manera, puedan hacer llegar el mensaje de su Señor y transmitir los deseos de Dios hasta que su religión y su comunidad alcancen la perfección.”²⁰

Esta característica recién anotada del fenómeno profético, tiene que ver con un aspecto muy propio de la religión islámica. A diferencia del cristianismo, que a pesar de ciertos aspectos políticos más relevantes en periodos históricos pasados que hoy, es una religión donde se separa el orden de lo político del orden de lo religioso, en el Islam ambos órdenes van unidos. No hay tal cosa como “Al César lo del César y a Dios lo de Dios”. No: “César” y Dios van juntos allí: la religión necesita del poder político para poder defenderse e imponerse en nuevas zonas y lugares donde se extiende el dominio del Islam, y el poder político necesita al Islam para legitimarse y guiarse correctamente en su gestión. Esa es, al menos, una idea sintética de la actitud política islámica tradicional, aunque a lo largo de la historia y sobre todo en los últimos siglos, la política en el Islam se ha vuelto una cuestión muy polifacética. En dicha cuestión se contemplan soluciones y fórmulas políticas que van desde la idea de un Estado secularizado al modelo occidental, donde lo religioso queda incorporado y en cierto modo subsumido en lo civil y lo privado, hasta la idea de un Estado teocrático fundado en alguna de las escuelas jurídico-religiosas del Islam, o en una neotradición teológica como las del chiismo de donde devino, por la elaboración de Jomeini, la idea de una república islámica, que sigue un modelo político derivado en parte de la república platónica.²¹

Por ello, no debe extrañar entonces que una de las vertientes de actuación, validación y reconocimiento de la condición profética pasa por la actuación social y política del profeta mismo. Y así como al político —sobre todo en los Estados modernos— le es necesario ganar simpatía, apoyo y buena consideración de todos los ciudadanos que pueden otorgarle eventualmente su voto, también el profeta, como dice Ibn Jaldún, debe tener buena consideración de su pueblo. Se entiende que es una buena consideración ajena —y anterior— a su misión profética. Mahoma, en este sentido, era conocido en la Meca, su ciudad natal, como una persona muy honesta y decente, y ello le ganó el apodo (la sociedad árabe de entonces y después siempre fue amante de poner apodos y sobrenombres a las personas) de *ELAmín*, o sea, “el fiel”. Hay varias anécdotas y noticias que apoyan esta buena reputación de Mahoma entre sus conciudadanos. Más al empezar su predicación como profeta, es claro que, aunque unos pocos quedaron con él (sobre todo gente de su entorno familiar), la mayor parte o lo vio con desprecio, o ya con abierta animosidad. Las razones de esta actitud son bastante conocidas históricamente, y no puedo aquí detenerme en estos detalles biográficos del profeta, pero queda claro que tuvo esa consideración y ese prestigio iniciales que comenta Heraclio como una de las señales de quien es profeta.

Luego pasa a considerar Ibn Jaldún el aspecto que generalmente suele considerarse —especialmente entre quienes ignoran estas cuestiones— como el principal signo asociado a la profecía: el acaecimiento de hechos portentosos, provocados, realizados o anticipados por los profetas. Ibn Jaldún se detiene un poco más sobre este tipo de signos. Primero describe que clase de hechos son:

و من علاماتهم أيضا وقوع الخوارق لهم
شاهدة بصدقهم و هي أفعال يعجز البشر
عن مثلها فسميت بذلك معجزة و ليست من
جنس مقدور العباد و إنما تقع في غير محل
قدرتهم و للناس في كيفية وقوعها و دلالتها
على تصديق الأنبياء خلاف. فالمتكلمون
بناء على القول بالفاعل المختار قائلون
بأنها واقعة بقدرة الله لا بفعل النبي و إن
كانت أفعال العباد عند المعتزلة صادرة
عنهم إلا أن المعجزة لا تكون من جنس
أفعالهم و ليس للنبي فيها عند سائر
المتكلمين إلا التحدي بها بأذن الله و هو أن
يستدل بها النبي صلى الله عليه و سلم قبل
وقوعها على صدقه في مدعاه. فإذا وقعت
تنزلت منزلة القول الصريح من الله بأنه
صادق و تكون دلالتها حينئذ على الصدق
قطعية . . .

“Otra señal [de la profecía] es la ocurrencia de sucesos extraordinarios que den testimonio de su autenticidad. Se trata de hechos que no son posibles de realizar por otros hombres y por eso son llamadas ‘acciones inalcanzables’ [معجزة *mu‘yiza*]. No pertenecen al orden de lo posible para las personas comunes, ni caen dentro del ámbito de sus posibilidades.²² Los expertos en la materia difieren en cuanto a la forma en que ocurren y en cuanto a su fuerza probatoria de la autenticidad de los profetas. Los teólogos especulativos, basándose en el principio del libre albedrío [الفاعل المختار *al-fā‘il al-muḥtar*, el agente o sujeto libre], dicen que son hechos que dependen del poder de Dios y no de la acción del profeta. Para los *mu‘taẓilīes* las acciones de los hombres tienen su origen en ellos mismos y por lo tanto los milagros [معجزة *mu‘yiza*] son actos que no pueden realizar²³. Para el resto de los teólogos, los profetas sólo pueden ‘anticiparlos’ con el permiso de Dios —ensalzado sea—. Y esto consiste en que el profeta indica por medio de ellos, antes de que ocurran, la veracidad de su doctrina, y ello supone una clara manifestación de Dios de que el profeta es veraz, y constituye una prueba definitiva de su autenticidad.”²⁴

Ya lo *extraordinario* sería algo que otorgaría a los profetas un carácter definidamente fuerte e importante como personalidades de la cultura. Ibn Jaldún destaca que los hechos realizados por estos perceptores sobrenaturales no los pueden realizar los demás hombres. De hecho, tomado estrictamente en su concepto original, como hecho extraordinario, el milagro ya patentizaría algo insólito, que cae fuera de lo común. Por eso, el autor, más adelante, dirá con respecto a los milagros que “... en cuanto a que puedan ser realizados por embaucadores mediante engaños, resulta absurdo”²⁵.

Por ser, entonces, en el caso de la profecía, hechos tan importantes en su trascendencia, Ibn Jaldún aquí intenta bosquejar un comienzo de *explicación* de tales hechos extraordinarios. Se encuentra con un problema con respecto a la noción de milagro, y tratará de lidiar con el mismo desde tres puntos de vista específicos. Primero, el de la tradición de los “teólogos especulativos” del Islam (los *mutakallimūn*). Luego contrastará la opinión de éstos con la de quienes entre ellos fueron los primeros que se distinguieron en ese pensamiento especulativo, del cual empero se separaron, que fueron

los mutazilíes o mutazilitas. Por último, agrega el juicio de los pensadores herederos en el Islam de la tradición griega especulativa y racional, es decir, los *falāsifa* o filósofos del Islam. Comentaré brevemente sobre el carácter de las afirmaciones que tales estudiosos hicieron con respecto a la profecía, para luego para a lo más interesante que sigue en la cita.

Una de las cosas que caracteriza a la tradición del primer pensamiento especulativo musulmán es el grado de importancia que en él se otorga al tema de la causalidad de los hechos del mundo. Es el tema del problema de la libertad de Dios y del hombre frente a la existencia del mundo; en sí, es un problema que tienen muchas religiones, en la medida que postulan un ser supremo que es omnisciente y omnipotente. Si se piensa que para tal ser no hay tiempo (= es eterno) y su voluntad no puede *no* hacerse, sino que debe necesariamente cumplirse, ¿Qué lugar queda en la existencia para el libre arbitrio de las criaturas en un marco así? Desde luego, es un tema que ha encendido polémicas pero también ficciones de muchos pensadores (ha llegado a aparecer inclusive en obras literarias como las del Marqués de Sade, Albert Camus, Jean-Paul Sartre y Umberto Eco)²⁶. En el caso de los musulmanes del siglo VII, cuando nació el Islam, el problema les pareció difícilísimo de tratar: o reducían el poder de Dios para dar cabida a la libertad humana, o reducían la libertad humana para que cupiera el poder de Dios, pero no parecía haber “negociación” posible de ese asunto: cada lado o exigía todo o se quedaba sin nada. Los *mutakallimūn*, estudiosos de la “ciencia del Kalām”²⁷, aunque se decidieron por nada (para el hombre) y todo (para Dios), trataron de preservar en lo posible el principio de la libertad humana. No es este el lugar de tratar sobre su teoría atómica del tiempo, pero ha sido reconocida por la tradición filosófica posterior, tanto la occidental como la islámica, como un aporte original y no poco ingenioso de tales pensadores.

En el caso que nos ocupa, tal como lo pone nuestro autor, las posturas de los *mutakallimūn* y los mutazilíes concuerdan. Ambos movimientos defendían el libre albedrío, y en este sentido, lo que *no* son acciones propias del hombre, no pueden serle atribuidas, especialmente si son acciones extraordinarias. Y tal abstención incluye al profeta. Si las acciones humanas son libres, es porque tienen su origen en los hombres mismos. Ahora bien, un milagro no tiene su origen en el hombre mismo, y por ende, no se trata de una acción que los hombres puedan realizar, ni siquiera el profeta. Parecería entonces que lo que hace el profeta es anunciar un milagro porque le es revelado que va a ocurrir, y no que va a anunciar un milagro porque *él* lo va a realizar. Él no es ni la causa ni el principio del milagro: Dios lo es.

¿Cuál era entonces el rol del Profeta? ¿Actúa *motu proprio* o está sobre él una determinación? Lo que expone luego nuestro autor dice que el profeta ‘anticipa’, “con

el permiso de Dios” los hechos, milagros y portentos *antes* de que ocurran. Pero, más importante aún, el profeta *indica* por medio de esta capacidad de anticipar, que su doctrina es veraz. Y esa sería la “prueba definitiva de su autenticidad”. La “capacidad de anticipar” allí nombrada, traduce el término árabe *tahaddī* (تَحْدِي), que consiste en lo siguiente: el profeta declara de antemano que un milagro va a ocurrir de tal y tal manera, a tal hora y en tal lugar. Todo ello para confirmar su doctrina. Al operarse el milagro tal como se anunció, el hecho suple de contenido veritativo a las palabras anunciantes. Es un proceso, en cierto modo, al revés de la enunciación de la palabra *post rem* (es decir “*tras* [suceder o estar allí] la cosa”). Lo que ocurre allí se da de manera opuesta a cómo construimos lingüística y convencionalmente el discurso sobre la realidad.

Así pues, el anuncio del milagro forma parte del mismo, o como decían los *mutakallimūn*, es su cualidad específica y única del mismo porque es su parte esencial. Y dice nuestro autor que ese anuncio es lo que distingue un milagro profético de otra clase de prodigios y portentos, aun sobrenaturales, que puedan ser realizados por carisma (o mejor dicho, por un individuo carismático, como un santo o un místico) o por actos de magia. Y ello sería así porque estos otros dos tipos de manifestaciones no tienen como objetivo demostrar la veracidad de un individuo. Sobre este punto del *tahaddī* volveremos a tratar, porque el autor más adelante insiste sobre su importancia y sentido.

Señalemos también que él dice en el mismo trozo que los expertos difieren tanto en la forma de los fenómenos extraordinarios como en su relevancia o carácter probatorio o improbatario de la autenticidad de los profetas. Eso quiere decir —y así lo sostienen otros reportes sobre este asunto— que los mismos estudiosos no estaban claros del todo sobre *cómo* se producía el fenómeno de la profecía y lo que lo acompañaba. Ciertamente, en medio oriente, la profetología, avanzada primeramente por los hebreos en su historia, tal como lo muestra la Biblia, y por las demás tradiciones religiosas mesopotámicas, sirias, egipcias y persas, rendía noticias y reportes sobre el modo de actuación de los profetas de tal o cual cultura y tal o cual época, pero todo ello estaba lejos de ser una “ciencia” del profetismo, y mucho menos en el sentido sistemático de una ciencia actual. Más bien era una elaboración compleja de ideas que contemplaba múltiples excepciones y casos diferentes. Pero igual se buscaba una coherencia entre los hechos y la concepción del fenómeno profético, pues éste era considerado algo supremamente trascendental e importante a todos.

Volviendo al tema, dos cosas lucen positivas acerca de la declaración antes reseñada de nuestro autor. Una es que al menos los doctores de la religión no están claros en algo que virtualmente es imposible estar claro, toda vez que el profeta mismo —y el caso de Mahoma lo muestra— poco puede reportar de cómo le sucede la

experiencia profética. De modo que en esto solo puede haber aproximaciones y especulación, pero nada muy seguro en cuanto al proceso en sí. Al menos desde el lado del estudio religioso disciplinado.²⁸ Es decir, lejos de haber conocimiento certero sobre este hecho de la profecía, más bien el conocimiento es inseguro, pero eso es lo que corresponde con un fenómeno del cual los reportes no permiten hacer más. Se cumple una regla aquí que, si bien no está enunciada expresamente en el texto de Ibn Jaldún, juzgo que ella recorre continuamente el mismo como principio subyacente para el análisis y estudio de los fenómenos sobre los cuales reflexiona y escribe. La regla es esta: que la naturaleza del ámbito gobierna o determina la naturaleza y alcance del método para conocer ese ámbito. Eso significa que no podemos aplicar en un ámbito los métodos de conocimiento que empleamos en otro ámbito diferente, y si lo hacemos, no podemos coherentemente esperar que los resultados sean satisfactorios, como pueden serlo en el ámbito original en que esos métodos fueron empleados para obtener resultados satisfactorios, pues el modo de aprehensión, o —si es posible— el método para aproximarse a un fenómeno, debe ser compatible con la naturaleza de ese fenómeno, y consecuente con el ámbito en que se da ese fenómeno.²⁹

Lo segundo positivo que se contiene en la declaración del autor es que, si bien los expertos no están de acuerdo sobre *cómo* se produce el fenómeno profético, sí concuerdan en que hay algo, un *‘qué’* de ese fenómeno, algo subsistente para la observación, el estudio y el análisis. Añadamos como comentario que, quienes impugnan la calidad profética de alguien que dice poseerla y la muestra, puede que lo hagan por varias razones: porque pertenecen a una religión o creencia que niega la profecía a otras personas distintas de los profetas tradicionales (sobre todo si pertenecen a la religión que ellos siguen); o porque son escépticos, naturalmente o por adiestramiento, y no se satisfacen con pruebas comunes hasta quedar libres de toda duda razonable; o porque impugnan todo el aparato o sistema del que penden esos fenómenos (por ejemplo, los irreligiosos, increyentes, o ateos). De estos últimos había pocos declarados en la época de nuestro autor, de modo que probablemente él se refiera a quienes querían desacreditar originalmente la misión profética de Mahoma (como los coreichitas) o los cristianos y los judíos, que no concedían que hubiese profetas nuevos después de los suyos.³⁰

Más adelante del texto citado, Ibn Jaldún sigue refiriéndose al *taḥaddī* o “anuncio previo”, y sobre el mismo dice:

فالمعجزة الدالة بمجموع الخارق و
التحدي. و لذلك كان التحدي جزء منها و
عبارة المتكلمين صفة نفسها و هو واحد
لأنه معنى الذاتي عندهم .
و التحدي هو الفارق بينها و بين
الكرامة و السحر إذ لا حاجة فيهما إلى
التصديق فلا وجود للتحدي إلا إن وجد
اتفاقا. و إن وقع التحدي في الكرامة عند
من يجيزها و كانت لها دلالة فإنما هي
على الولاية و هي غير النبوة و من هنا
منع الأستاذ أبو إسحق و غيره وقوع
الخوارق كرامة فرارا من الالتباس
بالنبوة عند التحدي بالولاية. و قد أريناك
المغايرة بينهما و إنه يتحدى بغير ما
يتحدى به النبي فلا لبس على أن النقل
عن الأستاذ في ذلك ليس صريحا و ربما
حمل على إنكار أن تقع خوارق الأنبياء
لهم بناء على اختصاص كل من
الفريقين بخوارقه.

“El milagro llevado a cabo por un profeta queda probado por la conjunción del hecho extraordinario y del ‘anuncio previo’³¹ del mismo, de manera que dicho anuncio forma parte del milagro. La explicación de los teólogos se basa precisamente en esa unidad, que para ellos constituye su esencia. El ‘anuncio previo’ es lo que marca la diferencia entre el milagro del profeta, y el milagro del santo y la brujería, pues ninguno de estos dos últimos se realiza para hacer creer³², ni en ellos se produce ‘anuncio previo’ sino que suceden casualmente. En el caso de haya ‘anuncio previo’ en el milagro de un santo por parte de quien lo realiza, y de que tal anuncio lo ofrezca como prueba, sería solamente prueba de santidad, no de profecía. Por esto el maestro Abū Ishāq y otros sabios no admiten que los hechos extraordinarios puedan ser milagros obrados por santos, y rechazan que el ‘anuncio previo’ sea lo que diferencie al profeta del santo. Pero ya hemos mostrado la diferencia entre ambos, y que lo que anuncia éste es algo de distinta índole a lo que anuncia el profeta, sin confusión posible. Y lo que sostiene el maestro Abū Ishāq sobre esto no es incontrovertible, e incluso puede rechazarse que los milagros de los profetas puedan ser realizados por los santos dada la diferencia absoluta entre unos y otros en lo que a hechos extraordinarios se refiere.”³³

Aquí Ibn Jaldún señala algunas diferencias clave entre los portentos o acciones de personas muy piadosas o santas, así como hechiceros o adivinos, y los portentos o acciones asociadas específicamente con la calidad de los profetas. Una de las diferencias que afirma es que la acción sobrenatural de los profetas es deliberada, y persigue un fin y un objetivo *religioso* (“se realiza para hacer creer [en la religión]”). El objetivo sería el de validar el carácter verdadero de la doctrina que el profeta predica, mientras que las acciones de aquellos otros perceptores inferiores al profeta ocurren “casualmente”. A lo más, sería, en el caso de otros individuos distintos del profeta, indicio de santidad, no de que sea profeta. Por ello, como él dice, eso hizo que varios teólogos, al final, rechazaran el *taḥaddī*, como se cuenta que lo hacía (pero nuestro autor lo duda) el erudito achari³⁴ Abu Ishaq Isfirayni (m. 1027), quien excluía de lo sobrenatural esta cualidad de hacer portentos, anunciados o no, y por ende, dejaba fuera toda cuestión milagrosa como *prueba* de la calidad profética. Asimismo, los motazilitas negaron la posibilidad de que un *walī*, o sea, un ‘santo’³⁵, una persona excepcional y extraordinariamente virtuosa y piadosa, pudiera hacer milagros, pues como ya se había dicho atrás, el hecho milagroso cae fuera de las posibilidades humanas. Pero nuestro autor señala que sí hay diferencia entre las dos cosas, el verdadero milagro profético y el portento asombroso pero no profético. Y la diferencia está, “pese a la analogía aparente”, en el resultado de ambas acciones, y como ya se ha dicho, en la *finalidad* de las mismas.

Con respecto a lo anterior, dice lo que citábamos páginas atrás: que es absurdo pensar que un hecho verdaderamente prodigioso pueda resultar por obra de un impostor con la mira de embaucar a la gente. Y sigue la opinión de otros acharitas, que afirman como lo esencial del milagro la adhesión íntima al acto de fe, la convicción o confirmación de la veracidad (*at-taṣdīq*) y la dirección moral recta (*al-bidaya*). Es decir, el milagro profético tiene un fin *moral* y religioso mucho más allá de la manifestación del hecho mismo. Y si no fuera así, “se invertiría la prueba”, y la veracidad caería en duda, sospecha o fraude; la dirección moral en yerro, y —agrega Ibn Jaldún de su parte— las verdades reconocidas en falsedades desenmascaradas.

Nuestro autor refrenda estas opiniones dichas sobre lo milagroso en párrafos siguientes, en que discute las diversas maneras como consideran esa materia las escuelas *mu'tazila* y la acharita, y los *falāsifa* o filósofos de tradición helénica predominantemente racional que se desarrolló en el Islam. Solo examinaré a continuación la opinión de estos últimos, los filósofos, porque creo que ya se ha tratado suficientemente las disquisiciones generales de las escuelas musulmanas que precedieron a Ibn Jaldún y las existentes en su tiempo. Pero además, lo dejaré un poco de lado por lo que luego dice el autor, y que en cierto modo cierra de manera gordiana su tratamiento sobre las opiniones teológicas musulmanas con respecto a este asunto del origen, carácter, alcance e implicaciones de la profecía y los hechos milagrosos asociados a ella.

Para los filósofos, según nuestro autor, los ‘hechos extraordinarios’ o milagros a los que se refiere en el trozo citado son acciones que realizan los profetas. Mas no las realizan porque tengan ellos como personas en sí intrínsecamente el poder para hacerlo, sino porque, según la doctrina de los filósofos sobre la causalidad necesaria, la ocurrencia de los acontecimientos es una sucesión de causas y motivos que se sigue hasta alcanzar al ‘Agente Necesario por Sí Mismo’. Ese “Agente Necesario” es Dios. Para los filósofos, la esencia de la profecía tiene características especiales que son las que originan estos hechos extraordinarios basados en Su poder³⁶ y en la obediencia de los elementos a Él, porque es su Creador. El profeta, en opinión de ellos, es aquél a quien Dios ha creado para dirigir los acontecimientos, ya sea haciendo que ocurran o ya sea disponiéndolos él adecuadamente por medio del poder que Dios le ha concedido. Y el milagro, según ellos, lo puede realizar el profeta con o sin ‘anuncio previo’. Tal hecho — el milagro — da testimonio de su autenticidad porque prueba la capacidad del profeta para actuar sobre los elementos, lo cual es una característica esencial de la profecía. Pero el ‘anuncio previo’ no es determinante porque sea una *prueba* en sí de autenticidad. Es decir, para ponerlo más sencillo: no todo el que haga milagros será profeta, sino que, el que es profeta, *puede* hacer milagros.³⁷ Por esta razón, para ellos los milagros no son pruebas definitivas, como lo son para los *mutakallimūn*; ni el ‘anuncio previo’ es para ellos parte del milagro, ni

marca la diferencia entre ellos, por una parte, y la brujería y las acciones de los santos por otra. Lo que, según ellos, diferencia a unos y otros de la brujería es que el profeta fue creado por Dios para realizar actos buenos y oponerse a los malos, y no puede por tanto hacer el mal por medio de los milagros. Mientras que en el brujo, por el contrario, todos los actos son malos y tendientes al mal.³⁸ La diferencia con los milagros de los santos consiste en que los hechos extraordinarios que realizan los profetas son de carácter absolutamente especial —como subir a los cielos, resucitar a los muertos, hablar con los ángeles o volar por los aires—, mientras que los milagros de los santos son de diferente índole —como obtener mucho de lo poco, adivinar lo que ocurrirá en el futuro o cosas semejantes—, es decir, cosas inferiores a las que llevan a cabo los profetas. El profeta puede realizar todos los milagros que obran los santos, pero éstos no tienen poder para hacer milagros semejantes a los de los profetas. Esto es algo que confirman los sufíes en lo que han escrito sobre sus experiencias místicas, recogiendo lo que les ha sido inspirado en ellas.

Quizá no pueda evitarse pensar, al leer el reporte de los juicios de los filósofos sobre los profetas, que aquellos están presos, como suele pasar, de una lógica que adosa atributos imprescindibles a las cosas y los seres, y los exige con fuerza de necesidad racional. Pero no parece que siempre ni las cosas ni el mundo funcionen así, y menos si intervienen agentes que levantan el poder de las fuerzas naturales. Lo sistemático puede a veces explicar muy bien las cosas, pero en aras de tal sistematicidad, son mal miradas las excepciones en los hechos de la existencia. Mas son esas excepciones las que dan ese sabor irresoluble a la misma existencia. Un par de siglos más tarde tocaría a un poeta decir una frase feliz y extraordinaria que creo explica mejor la insuficiencia de los filósofos, al menos en este particular ámbito: “Hay más cosas en el cielo y la tierra, Horacio, que las soñadas en tu filosofía.”³⁹

Es visible en todo este periplo de varios párrafos dedicados al carácter de los milagros (especialmente aquellos relacionados con personajes proféticos de la tradición religiosa de medio oriente) que Ibn Jaldún intenta explicar las nociones más generales de cómo se concibe dicho fenómeno desde las principales posturas de los estudiosos del pensamiento religioso. Pero además, al introducir la opinión de los filósofos al respecto, parece claro que quiere contar con todas las posibles explicaciones a dichos fenómenos, así no provengan de una razón tradicional específica sino del ejercicio de la razón pura.

Una vez que ha dado su reporte sobre los milagros, nuestro autor da vuelta a toda la cuestión sobre la discusión sobre tales hechos prodigiosos (que en realidad, ni aparece allí resuelta, ni fue históricamente muy resuelta, al menos en el Islam). Da ese *giro* al declarar:

و إذا تقرر ذلك فاعلم أن أعظم المعجزات
و أشرفها و أوضحها دلالة القرآن الكريم
المنزل على نبينا محمد صلى الله عليه و
سلم فإن الخوارق في الغالب تقع مغايرة
للوحي الذي يتلقاه النبي و يأتي بالمعجزة
شاهدة بصدقه. و القرآن هو بنفسه
الوحي المدعى و هو الخارق المعجز
فشاهده في عينه و لا يفتقر إلى دليل
مغاير له كسائر الخوارق مع الوحي فهو
أوضح دلالة لاتحاد الدليل و المدلول فيه.
وهذا معنى قوله صلى الله عليه و سلم :
" ما من نبي من الأنبياء إلا و أتى من
الآيات ما مثله آمن عليه البشر و إنما
كان الذي أوتيته و حيا أوحى إلي فأنا
أرجو أن أكون تابعا يوم
القيامة "

“Una vez establecido todo esto, hay que observar que el mayor de los milagros y el que constituye la más noble y más clara de las pruebas es el Sagrado Corán, que fue hecho descender a nuestro profeta Mahoma —Dios lo bendiga y salve—. Generalmente los milagros ocurren separados de la revelación que el profeta recibe, y se presentan como un prodigio que da testimonio de su veracidad. Esto es algo evidente, pero el Corán es en sí mismo la revelación que confirma y el milagro prodigioso, da testimonio de sí mismo y no requiere prueba externa a él como ocurre con los prodigios que acompañan a las otras revelaciones. Es la prueba más clara porque reúne en sí la prueba y lo que es probado por ella. Ése es el sentido de las palabras del Profeta: «No hay profeta alguno al que no se hayan dado señales por las que los hombres crean en él. Lo que a mí se me dio fue solamente la revelación, y por ella espero tener mayor número de seguidores que ningún otro el Día de la Resurrección»”.⁴⁰

Es decir, Ibn Jaldún da su interpretación del hecho profético específico de Mahoma, que a la vez es muy congruente con lo que la tradición islámica refiere sobre el tema del milagro, pero que además cae aquí como una pieza que encaja al señalar la correlación que hay y debe haber entre el hecho abstracto de la revelación religiosa, y el hecho concreto del vaciamiento de la misma en un mensaje profético tangible, que es el *Corán*. Establecido el hecho de que el milagro es un fenómeno extraordinario, y que se efectúa en el marco de un contexto religioso, Ibn Jaldún va a referirse al milagro reconocido —al menos en su época- como tal por todas las escuelas, y al menos respetado como hecho extraordinario y religioso por los filósofos. Se va al punto más fuerte del tema de la profecía: el hecho mismo de que el profeta reciba una revelación sobrenatural. Es, de hecho, lo que define al profeta como tal: que es capaz de percibir ese mensaje proveniente de lo oculto. Ibn Jaldún explica que el profeta, en las palabras que cita de él, quiso decir que “... el milagro que consiste en la propia revelación tiene tal claridad y tal fuerza de convicción que, al depender la confianza que se le concede de su mayor claridad, serían más los convencidos y más los creyentes, que son los fieles miembros de la comunidad musulmana.”⁴¹ De alguna manera se establece aquí una circularidad de la argumentación, que es propia o adecuada al tema en cuestión: Dios concede al profeta el don de su revelación. Ese don confirma al profeta como aquél a quien Dios le ha concedido el don de su revelación. Y la revelación es verdadera porque la ha concedido Dios al profeta, y de allí que este tenga autoridad: porque lo que predica es verdad, y lo es porque, aparte de los contenidos que puedan ser examinados en dicha revelación, ella ha sido dada por Dios *como algo verdadero*. El hecho de que haya, en esa revelación, como en todo mensaje semejante, puntos oscuros, confusiones, inexactitudes, y hasta contradicciones (por no decir puntos discutibles o moralmente

dudosos), no quita que, por ser mensaje revelado, infunda y aún exija una confianza básica. Hans-Georg Gadamer, al referirse a la tradición que fundamenta al carácter clásico de un texto, expresa de manera parecida que es necesario, para apropiarse y dejarse beneficiar de ese carácter clásico del texto, dar un voto de confianza a la tradición por la cual nos ha venido el texto.

En el caso de la tradición islámica, que se inicia puntualmente con el don del *Corán*, dictado por Mahoma a sus amanuenses, se presupone ese voto de confianza, que además tiene otras apelaciones, como la de la predominante excelencia y belleza del lenguaje en que fue transmitido el mensaje, así como su énfasis moral y en pos de una transformación personal y social, y el carácter a veces tajante e imperativo y otras veces paciente de sus afirmaciones, solicitudes y exhortaciones. Se trata entonces de un voto de confianza que pide mucho, pero no pide a ciegas, y que pide creer, pero no creer en algo sin asidero alguno en la realidad efectual del hombre, la sociedad, y la cultura. Que el milagro fue el *Corán* implica, como hecho de creencia, que hay que asumir que esa revelación se da en el neto marco de lo *extraordinario* con respecto a la cultura en que ella se manifestó, que sería la cultura árabe.

También es importante señalar cómo el profeta en concreto —en este caso, Mahoma— se refiere a la diferencia entre su caso, en que recibe *unarevelación* que va transmitiendo, y el caso de aquellos profetas que reciben *señales* o signos, los cuales ellos deben interpretar para la comunidad. Ciertamente, en ambas cosas hay un mensaje, pero en el caso de Mahoma, se trata de un mensaje más explícito, y que como indica la tradición, fue bajado además en lengua árabe misma. En cambio, el caso de otros profetas que reciben signos se prestaría más para la práctica de un ejercicio hermenéutico por parte de ellos. También, probablemente, ello exigiría la tarea interpretativa por parte de esos profetas y algo así como una labor creativa para sacar los significados más adecuados de un mensaje para la comunidad (a veces dejan tales signos en su incomprensibilidad; los profetas pueden tener esa libertad). Pero en el caso de Mahoma, su labor es casi más de transcripción de un mensaje que de desciframiento de signos para reconstruir o erigir un mensaje coherente.

Seguidamente nuestro autor señala algo también importante con respecto a la profetología musulmana. Distingue entre revelaciones *de ideas* y revelaciones *en palabras*, en el sentido de que las primeras suponen que quien las recibe (el profeta) debe poner esas ideas en palabras de su lengua. Pero en el caso de Mahoma, mucho de lo que recibió ya venía en palabras, en su propia lengua, lo cual, para Ibn Jaldún y para la cultura islámica en general, otorga un tinte aún más maravilloso a la revelación coránica. Estas son sus palabras:

ويدلك هذا كله على أنّ القرآن من بين
الكتب الإلهية أنّما تلقاه نبينا صلوات
الله وسلامه عليه متلوا كما هو بكلماته
وتراكبه بخلاف التوراة والإنجيل
وغيرهما من الكتب السماوية فإنّ
الانبياء يتلقونها في حال الوحي معاني
ويعبرون عنها بعد رجوعهم إلى
الحالة البشرية بكلامهم المعتاد لهم
ولذلك لم يكن فيها اعجاز فختصّ
الاعجاز بالقرآن وتلقّاهم الكتبهم مثلما
يتلقّى نبينا المعاني التي يسندّها إلى
الله تعالى كما يقع في كثير من
الرواية الأحاديث قال صلى الله عليه
وسلم: "فيما يحكى عن ربّه ويشهد
لتلقّيه القرآن متلوا قوله لا تحرك به
لسانك لتعجل به ان علينا جمعه
وقرانه وسباب نزولها ما كان يقع له
من بداره إلى تدارس الآية خشية من
النسيان وحرصا إلى حفظ ذلك المتلو
المنزل فتكفل الله له بحفظه بقوله إنّنا
نحن نزلنا الذكر وإنّا له لحافظون هذا
هو معنى الحفظ الذي اختصّ به
القرآن لا ما ذهب
إليه العامة فإنّه بمعزل عن
المراد وكثير من الآي يشهد لك
بأنّه نزل قرآنا متلوا معجزا
بسورة منه . . .

"Todo esto indica que el Corán es, entre todos los libros sagrados, el único que fue recibido por nuestro Profeta —las bendiciones de Dios y su paz sean sobre él—, recitado en su forma original, con sus propias palabras y frases, a diferencia de lo que ocurre con la Torah, con los Evangelios y con otros libros sagrados. Los profetas recibieron éstos en estado de revelación, en forma de conceptos que trasladaron a su lenguaje ordinario cuando retornaron a su estado humano. Por eso no son inimitables, pues la inimitabilidad es una característica exclusiva del Corán. A otros les fue recitado lo que contienen sus libros, que es algo semejante a lo que le fue recitado a nuestro Profeta: conceptos provenientes de Dios —ensalzado sea— tal como se contienen en muchos relatos y dichos. Dice el Profeta —Dios lo bendiga y salve— expresando las palabras de su Señor sobre el hecho de que el Corán le fue recitado en sus propias palabras: *No muevas tu lengua al recitarlo para precipitarlo. Somos Nosotros los encargados de juntarlo y de recitarlo*⁴². La razón por la que le fueron reveladas fue que se daba prisa en aprender los versículos por miedo a que se le olvidaran, pues quería retener lo que le había sido recitado y revelado. Pero Dios le garantizó que los conservaría cuando dijo: *Somos Nosotros Quienes hemos revelado la Amonestación y somos Nosotros sus custodios*.⁴³ Éste es el sentido de 'guardar en la memoria'⁴⁴, específico en el Corán, no el que el vulgo le atribuye, que está muy lejos de su significado.

Otros muchos versículos dan testimonio de que el Corán fue hecho descender recitándolo, y de que sus capítulos son inimitables."⁴⁵

Esta *inimitabilidad* del mensaje revelado a la cual se refiere aquí nuestro autor es otro elemento que aparece como característica manifiesta de la actividad del profeta. E Ibn Jaldún mismo reconoce que "No ocurrió a nuestro Profeta... ningún milagro mayor que esto, así como el hecho de que uniera a los árabes con su llamamiento: «*Tú, aunque hubieras gastado todo cuanto hay en la tierra, no habrías sido capaz de reconciliar sus corazones. Dios, en cambio, los ha reconciliado.*»"⁴⁶

Teorizaciones sobre el proceso de percepción sobrenatural

Luego de esta parte referida al milagro como fenómeno asociado a la profecía, y que manifiesta cualidades de la misma, Ibn Jaldún pasa a resumir lo que podría denominarse una teoría de la profecía, en la esencia de esta misma. Aunque aquí ya el tratamiento pasa de lo meramente fenomenológico (en su sentido más netamente descriptivo) a lo teórico, creo que conviene examinar algunos de los puntos que allí

señala. De hecho, hay aquí un giro en su aproximación al fenómeno profético, porque pasará de un tratamiento *descriptivo* a un tratamiento más explicativo, basado en la teoría de la profecía tal como está contenida en la doctrina islámica. Así lo dirá en el texto: “Consideraremos ahora en qué consiste el sentido real de la profecía tal como la interpretan muchos estudiosos”⁴⁷. Él quiere ahondar sobre ese “sentido real” de lo profético, y en esto, su revisión toma un giro ‘científico’, toda vez que aplica criterios generales para establecer deducciones basadas en la lógica. Es decir, antes de tratar sobre la naturaleza del fenómeno profético mismo, quiere dejar claro algo más básico: cómo la naturaleza procede de una manera ordenada y estructurada en la caracterización funcional de los seres que están en ella. He apodado científico este tratamiento por dos razones: porque, de comienzo, se apoya en conclusiones y afirmaciones con razonamientos aceptables y sobre datos sensibles en su mayor parte (y en lo no sensible, en datos directamente deducibles de lo sensible); y también: porque se apoya en la *observación*, como puede verse en el texto. Veamos como introduce el autor esta cuestión:

اعلم أرشدنا الله و إياك أنا نشاهد هذا العالم
بما فيه من المخلوقات كلها على هيئة من
الترتيب و الإحكام و ربط الأسباب
بالمسببات و اتصال الأكوان بالأكوان و
استحالة بعض الموجودات إلى بعض لا
تنقضي عجابه في ذلك و لا تنتهي غاياته و
أبدأ من ذلك بالعالم المحسوس الجسماني. و
أولا عالم العناصر المشاهدة كيف تدرج
صاعدا من الأرض إلى الماء ثم إلى الهواء
ثم إلى النار متصلا بعضها ببعض و كل
واحد منها مستعد إلى أن يستحيل إلى ما
يليه صاعدا و هابطا و يستحيل بعض
الأوقات و الصاعد منها ألطف مما قبله إلى
أن ينتهي إلى عالم الأفلاك و هو ألطف من
الكل على طبقات اتصل بعضها ببعض على
هيئة لا يدرك الحس منها إلا الحركات فقط و
بها يهتدي بعضهم إلى معرفة مقاديرها و
أوضاعها و ما بعد ذلك من وجود الذوات
التي لها هذه الآثار فيها.
ثم انظر إلى عالم التكوين كيف ابتدأ من
المعادن ثم النبات ثم الحيوان على هيئة
بديعة من التدرج. آخر أفق المعادن متصل
بأول أفق النبات مثل الحشائش و ما لا بذر
له و آخر أفق النبات مثل النخل و الكرم
متصل بأول أفق الحيوان مثل الحلزون و
الصدف و لم يوجد لهما إلا قوة اللمس فقط.

“Hay que tener en cuenta —quiera Dios guiarnos a ti y a nosotros— que podemos observar que este mundo y todos los seres que lo integran se presentan en una forma ordenada y estructurada. Las causas se relacionan con los efectos y unos hechos tienen conexión con otros. Esto es algo siempre sorprendente y permanente. Voy a comenzar refiriéndome al mundo corporal sensible —y en primer lugar al mundo de los elementos visibles—, cómo se gradúan en una escala ascendente desde la tierra hacia el agua, luego hacia el cielo y luego hacia el fuego, unidos unos a otros y cada uno predispuesto a transformarse en su contiguo por arriba o por abajo, algo que a veces ocurre. El superior siempre es más delicado que el que está por debajo de él, hasta que se alcanza el mundo de los astros que es el más sublime de todos y está organizado en estratos superpuestos en forma tal que los sentidos sólo pueden percibir los movimientos. A través de ellos algunos llegan a medir sus dimensiones y sus posiciones, y lo que eso implica acerca de la existencia de las esencias sobre las que [esos astros] tienen influencia.

Hay que observar luego el mundo de la creación, que comienza por los minerales, a los que siguen las plantas y los animales según una maravillosa y gradual organización. El último escalón del mundo mineral está unido al primero del mundo vegetal, representado por las hierbas y las plantas sin semilla. El último escalón del mundo vegetal, representado por la palmera y la vid, está unido al primero del mundo animal, representado por caracoles y moluscos, que sólo tienen capacidad de adherirse. El sentido de ‘conexión’ entre estas estructuras es que la que ocupa

و معنى الاتصال في هذه المكونات أن آخر
أفق منها مستعد بالاستعداد الغريب لأن
يصير أول أفق الذي بعده و اتسع عالم
الحيوان و تعددت أنواعه و انتهى في تدرج
التكوين إلى الإنسان صاحب الفكر و الروية
ترتفع إليه من عالم القدرة الذي اجتمع فيه
الحس و الإدراك و لم ينته إلى الروية و
الفكر بالفعل و كان ذلك أول أفق من الإنسان
بعده و هذا غاية شهودنا.

el último estrato tiene capacidad para transformarse en el [sic] del primer estrato del grado siguiente. Así el mundo animal se extiende y sus especies se multiplican hasta que la escala de los seres vivos culmina en el hombre, capaz de pensar y de reflexionar. A él se llega desde el mundo de los simios, en el que existe la capacidad [de] percepción y de aprendizaje aunque sin llegar a alcanzar en sus actos ni la reflexión ni el pensamiento organizado, que es algo que pertenece al primer estrato de lo humano. Y éste es el límite de nuestras observaciones.”⁴⁸

Vale preguntarnos, luego de la lectura del trozo anterior, ¿Qué está tratando de decirnos allí el autor? Una de las cosas que creo es pertinente a este estudio y a la parte específica que se va hilando en estas líneas, es que la naturaleza no solo plantea una relación estructurada y armada de una manera, por así decirlo, lógica, en sus ordenamientos, sino que además esa estructura lógica tiene una contraparte *metafísica*, en la cual ella se conforma como estructura *ascendente*. En ella no solo se va desde lo más sencillo a lo más complejo, sino también de lo más material y corporal, a lo menos material y menos corporal. Esto *menosmaterial* y *menoscorporal* sería lo intelectual y lo espiritual: de la piedra a la planta y de la planta al animal más sencillo, y de éste al más complejo, se llegaría al hombre, pero además, la criatura por encima del hombre, que comparte con él el haber sido creada, pero no posee cuerpo sino que es puro espíritu, y que sería el ángel (en sus diversas categorías). El ser angélico es el contiguo a lo humano, y por ende, nunca hay un contacto con un ser más allá de lo angélico, sino que todo lo que trasciende a éste nos viene por lo angélico. Esto es congruente con la estructura neoplatónica de la realidad de los seres: el ser más elevado de la creación terrenal, el hombre, nunca puede tener contacto con seres trascendentes que le sean esencialmente distintos, como lo es Dios⁴⁹. Todo lo que le llega de Dios y lo que se comunica con Dios, el hombre lo recibe o lo remite por los ángeles, que le están más próximos (en el sentido de estar en comunicación con él)⁵⁰. El mismo profeta Mahoma recibía la revelación coránica traída por el arcángel Gabriel. Pero además —y aquí viene el nexo con el don profético— siguiendo a nuestro autor, el sentido de ‘conexión’ entre estas estructuras está en que los seres que ocupan el último estrato de un grado tienen capacidad para transformarse en seres del primer estrato del grado siguiente. Eso significa que existe en el hombre, o mejor dicho, en algunos hombres, predispuestos o llamados a ello, la capacidad de pasar a la etapa contigua en el orden de los seres. Esta avocación o predisposición se caracteriza fenoménicamente por lo que el autor nos decía en una cita páginas atrás: “[los perceptores sobrenaturales] se hallan inmersos en su contacto con el mundo del espíritu, gracias a la aptitud que ellos poseen y que les es propia, totalmente ajena a las capacidades de los hombres comunes.” La teoría de la profecía apunta aquí a que los profetas, en el momento de recibir la revelación divina, *están en contacto con la esfera*

angélica. De ahí que se les conceptúe como extraviados o transportados, porque no están propiamente en este mundo, en esta experiencia, sino que su espíritu está en otra realidad, desde la cual traen el mensaje divino.

A continuación de esto Ibn Jaldún señala que

ثم إنا نجد في العوالم على اختلافها آثارا
متنوعة ففي عالم الحس آثار من حركات
الأفلاك و العناصر و في عالم التكوين
آثار من حركة النمو و الإدراك تشهد
كلها بأن لها مؤثرا مباينا للأجسام فهو
روحاني و يتصل بالمكونات لوجود
اتصال هذا العالم في وجودها و لذلك هو
النفس المدركة و المحركة و لا بد فوقها
من وجود آخر يعطيها قوى الإدراك و
الحركة و يتصل بها أيضا

“En esos diferentes mundos hallamos variadas influencias: en el mundo de los seres elementales, influencias de los movimientos de los astros y de los elementos de la naturaleza; en el mundo de las criaturas, influencias del movimiento del crecimiento y de la cognición. Todo esto pone de manifiesto que existen claras influencias en los seres corpóreos que son de tipo espiritual y que interrelacionan a los seres vivos, porque su existencia está unida a la de esos mundos. Se trata del alma reflexiva y capaz de movimiento. Sin duda alguna, por encima de ella tiene que haber otro ser que le dé la capacidad de reflexionar y de generar movimiento, y tiene también que estar relacionado con ella.”⁵¹

Aquí el autor parece identificar lo espiritual con lo invisible, lo cual es congruente con la noción tradicional antigua y la noción islámica de lo espiritual y lo sobrenatural. Antiguamente, una de las fuentes de donde se deducía lo espiritual era la de lo oculto, lo que no se podía ver. Por ejemplo, el viento, o la influencia de los astros que señala Ibn Jaldún en el texto. No vemos un claro *contacto* de un cuerpo celeste con otro, pero los antiguos deducían una influencia parecida a la del carácter magnético y gravitatorio que hoy conocemos en los cuerpos celestes. Sin conocer estas fuerzas netamente físicas, especulaban sobre ellas en cuanto que se mostraban como fuerzas invisibles que alteraban el carácter y la condición de los seres terrestres, especialmente aquellos dotados de vida e inteligencia.

Por otro lado, ya desde la misma antigüedad hubo quienes negaron tal influencia, o mejor dicho, negaron el poder determinante de la misma. San Agustín muestra muchas de las contradicciones en que caen quienes postulan la fuerza de dicha influencia, sobre todo en el caso de impugnar la presciencia de los horóscopos, pero, aunque prudentemente no niega del todo dicha fuerza de los astros que puede inclinar la voluntad hacia ciertos rumbos o cursos de acción, concluye que el libre albedrío es más fuerte y puede sobreponerse a ese poder sideral. Ibn Jaldún, de modo parecido, da como un hecho esa influencia, y la asume para dos funciones: la cognición y el crecimiento. Esto está de acuerdo con la cosmología musulmana de los *falāsifa* como Avicena y Al Farabi, entre otros. Para estos, cada astro, en su respectiva ‘esfera’, influía en los demás, y principalmente en los contiguos. El astro que influía más sobre la tierra era la luna, y se pensaba que ella tenía incidencia inclusive en cuestiones graves de la inteligencia, pudiendo hacer extraviar a veces la razón. De allí que tradicionalmente, desde la edad

media, por esa influencia de los sabios musulmanes neoplatonizantes, se les llamaba “lunáticos” a aquellos que sufrían extravíos mentales debido a la influencia lunar. En cuanto a la otra influencia: la del crecimiento, estaba contenida como un hecho muy común y corriente en manuales de agricultura y jardinería. Se sabía que la luna afectaba no solo ciertas funciones vegetales, sino que además el hombre, conociendo tal influencia, podía aprovecharla para su beneficio. Este conocimiento, mayormente tradicional, permaneció en la península ibérica tras la ida de los árabes, y trascendió inclusive a nuestro continente durante la colonia. Muchos de nuestros campesinos, en Venezuela, siguen guiándose por esas tradiciones, en este caso, con respecto a la luna, para cuestiones relacionadas con labores ganaderas o de cultivo, siembra o cosecha de vegetales, tradiciones que, como vemos, son antiquísimas.

Al final del párrafo, Ibn Jaldún postula que la posesión de facultades cognoscitivas implica que por encima del alma reflexiva y capaz de movimiento (= alma animal) debe haber un ser o una estructura que le da a esa alma su capacidad de reflexionar y de generar movimiento, y que está evidentemente relacionado con ella. No pocos quizá estarían tentados de inferir que ese ser es Dios. Pero Ibn Jaldún apunta que tal ser, en su esencia, consiste en una “capacidad cognitiva absoluta e inteligencia pura: es el mundo de los ángeles”. La esfera angélica, pues, es el mundo contiguo al nuestro por el nivel superior.

Ahora bien, con respecto a esa esfera superior, nuestra disposición humana no permanece simplemente impasible ante tal proximidad del mundo angélico. Al contrario, nuestra alma se siente impelida a ser parte de ese mundo angélico, quiere integrarse a él. Este hecho de hacerse parte del mundo angélico sería el “rpto” místico. El proceso es descrito someramente por nuestro autor:

فوجب من ذلك أن يكون للنفس استعداد
للانسلاخ من البشرية إلى الملكية ليصير
بالفعل من جنس الملائكة وقتاً من الأوقات
في لمحة من اللحات و ذلك بعد أن تكمل
ذاتها الروحانية بالفعل كما نذكره بعد و
يكون لها اتصال بالأفق الذي بعدها شأن
الموجودات المرتبة كما قدمناه فلها في
الاتصال جهتا العلو والسفل و هي متصلة
بالبدن من أسفل منها و تكتسب به
المدارك الحسية التي تستعد بها للحصول
على التعقل بالفعل و متصلة من جهة
الأعلى منها بأفق الملائكة و مكتسبة به
المدارك العلمية و الغيبية. فإن عالم
الحوادث موجود في تعقلاتهم من غير

“Resulta necesario que el alma tenga capacidad de desprenderse de su humanidad y adquirir la condición angélica, y convertirse de hecho en la especie de los ángeles en un determinado momento y de manera inmediata. Eso tiene lugar cuando su esencia ha completado realmente su proceso de espiritualidad, como más adelante mencionaremos. Tiene el alma que estar ligada al espacio que le es contiguo —que es el ámbito de los diversos órdenes de seres vivos como hemos dicho anteriormente—, y tiene que estarlo por sus dos límites, el superior y el inferior. Por el inferior está ligada al cuerpo, a través del cual adquiere el sentido de la percepción que le capacita para el razonamiento. Y por el límite superior está ligada al espacio de los ángeles, por el que alcanza el conocimiento científico y el del mundo sobrenatural, que es el mundo de los acontecimientos que están en sus

زمان و هذا على ما قدمناه من الترتيب
المحكم في الوجود باتصال ذواته و قواه
بعضها

inteligencias desde toda la eternidad. Todo esto es así por lo que antes dijimos del orden perfecto de la existencia y la interconexión de unos seres con otros, en sus esencias y en sus capacidades.”⁵²

Un detalle interesante en el texto citado es que, por la relación con la esfera angélica se alcanzan tanto el conocimiento científico como el sobrenatural. No luce tan extraño que por la relación con la esfera angélica se alcance el segundo conocimiento apuntado, toda vez que son los ángeles quienes están en relación constante con Dios, y su naturaleza es semejante a la de él en cuanto que son seres puramente espirituales. Pero, ¿Cómo es que también a través de la esfera angélica se alcanza el conocimiento científico?

Interpreto lo que dice nuestro autor así: la esfera inferior a la humana, la de los animales no racionales, aporta aquello que se refiere a lo común con nuestra esfera humana, que es lo inherente a lo corporal. Por ende, esa esfera nos aporta las sensaciones, provenientes de los sentidos corporales. Pero, si bien una aprehensión directa de lo aportado por los sentidos (es decir, una identificación clara de ciertas sensaciones con ciertos significados elementales, como cuando uno ve el fuego y lo reconoce como peligro) se comprende en la mentalidad animal y la humana, una *abstracción* ya es algo que solo el hombre logra realizar, y por ello, es él quien realiza la ciencia. Esta capacidad de abstracción no es próxima al nivel inferior, de la esfera primariamente animal, sino al nivel superior, angélico.⁵³

Hay otros detalles importantes en el texto citado. En primer lugar se asume la división, comúnmente aceptada para la época, del ser humano en una parte corporal y una parte espiritual, que sería el alma. Cada una posee distintas tendencias. Las tendencias del alma serían, por un lado, alcanzar la esfera contigua superior de los ángeles, y por otro lado, “desprenderse de su humanidad”, como dice nuestro autor, y que significa poder trascender la limitación que supone existir en el plano de la existencia sensible. Pero además, la trascendencia que supone el contacto con la esfera angélica no es permanente, sino que generalmente se alcanza, como también lo dice nuestro autor, “en un determinado momento y de manera inmediata”⁵⁴. Se alcanza, además, por un breve espacio de tiempo, pero el cual, según los relatos, no transcurre en el mismo tiempo que se vive en la existencia común o del mismo modo cómo ocurre en ésta.⁵⁵

Ahora bien, esto que se ha descrito como un proceso ínsito al fenómeno profético, es algo que, como se ha dicho en páginas anteriores, pertenece a la potencia humana, pero desde luego no es algo a lo cual todos los hombres acceden. Al contrario: tal como nos lo recuerda frecuentemente nuestro autor, es un hecho que sucede aisladamente en la sociedad humana, un hecho netamente extraordinario, en la más pura y literal acepción de este adjetivo.

Después de estas líneas nos habla el autor de cómo el alma humana actúa en el cuerpo, y de allí plantea una teoría perceptiva que divide las funciones de la mente, entendida ésta aquí por nosotros como la actividad exterior del alma:

ثم إن هذه النفس الإنسانية غائبة عن
العيان و آثارها ظاهرة في البدن فكأنه و
جميع أجزائه مجتمعة و مفترقة آلات
للنفس و لقواها أما الفاعلية فالبطش باليد
و المشي بالرجل و الكلام باللسان و
الحركة الكلية بالبدن

“El alma humana es invisible a la vista, pero su influencia es evidente sobre el cuerpo, todos los miembros del cual, ya sea a la vez o por separado, son como los instrumentos a través de los cuales manifiesta el alma sus capacidades. La actividad fabril se realiza con la mano; el caminar, con los pies; el habla, con la lengua; y el movimiento en general, con las diferentes partes del cuerpo.”⁵⁶

Es importante notar que nuestro autor da la influencia del alma sobre el cuerpo como algo evidente y cierta. Resumiendo el resto de su exposición con respecto al proceso del pensar humano, dice luego que “la capacidad cognitiva la conforman las facultades de la inteligencia organizadas de manera ascendente hasta alcanzar ... el pensamiento ... que se manifiesta por medio del lenguaje.”⁵⁷ Y plantea entonces dos capacidades perceptivas: una interna y otra externa. Ésta remite a aquella, y por ser externa, “recibe”, o mejor, percibe, lo correspondiente a lo aportado por los sentidos corporales:

فقوى الحس الظاهرة بآلاته من السمع و
البصر و سائرهما يرتقي إلى الباطن و أوله
الحس المشترك و هو قوة تدرك
المحسوسات مبصرة و مسموعة
و ملموسة و غيرها في حالة واحدة و بذلك
فأرقت قوة الحس الظاهر لأن المحسوسات
لا تزدهم عليها في الوقت الواحد. ثم يؤديه
الحس المشترك إلى الخيال و هي قوة تمثل
الشيء المحسوس في النفس كما هو
مجرد عن المواد الخارجية فقط

“La capacidad de percepción externa, con sus órganos en la vista, el oído y el resto de ellos, conduce a la percepción interna. El comienzo de ésta es la ‘percepción global’, que es la capacidad para percibir la realidad sensible como un todo, a través de la vista, el oído, el tacto y los demás sentidos. Por ello es diferente de la capacidad de percepción externa, porque la realidad sensible no es aprehendida por ésta como un todo ni en un solo instante. La ‘percepción global’ transfiere las sensaciones a la imaginación, que es la capacidad de representar algo en el alma como si estuviera despojada de su materialidad externa.”⁵⁸

Así, pues, la síntesis de lo aportado por ambas operaciones (la de las percepciones externas singulares y la de su síntesis) sería esa *percepción global* de la que nos habla el autor, según él la conceptúa en las palabras finales del trozo citado. No es la misma percepción externa, porque ésta se particulariza en cada uno de los sentidos, pero la operación segunda sobre el reporte de los sentidos es la que los *integra* en una sola visión global, y además instantánea.

Seguidamente, Ibn Jaldún refiere cómo actúa la memoria, y menciona una “capacidad estimativa” que sirve para captar características particulares. Tal como la presenta, nos parece que se asemeja a esa intuición inductiva señalada, entre otros, por Aristóteles, que entresaca o distingue en los seres tales o cuales aspectos, para luego

abstraer y generalizar con respecto a algunos de ellos. El autor lo plantea de la siguiente manera:

و آلة هاتين القوتين في تصرفهما البطن
الأول من الدماغ مقدمه للأولى و مؤخرة
للثانية ثم يرتقي الخيال إلى الوهمية و
الحافظة فالوهمية لإدراك المعاني المتعلقة
بالشخصيات كعداوة زيد و صداقة عمرو و
رحمة الأب و افتراس الذنب و الحافظة
لإبداع المدركات كلها متخيلة و هي لها
كالخزانة تحفظها لوقت الحاجة إليها.

و آلة هاتين القوتين في تصرفهما البطن
المؤخر من الدماغ أوله للأولى و مؤخره
للأخرى ثم ترتقي جميعها إلى قوة الفكر و
آلة البطن الأوسط من الدماغ و هي القوة
التي يقع بها حركة الروية و التوجه نحو
التعقل فتتحرك النفس بها دائما لما ركب فيها
من النزوع للتخلص من درك القوة و
الاستعداد الذي للبشرية و تخرج إلى الفعل
في تعقلها متشبهة بالملا الأعلى الروحاني و
تصير في أول مراتب الروحانيات في إدراكها
بغير الآلات الجسمانية فهي متحركة دائما و
متوجهة نحو ذلك و قد تنسلخ بالكلية من
البشرية و روحانياتها إلى الملكية من الأفق
الأعلى من غير اكتساب بل بما جعل الله فيها
من الجبلة و الفطرة الأولى في ذلك.

“El órgano en el que se asientan estas dos capacidades [la ‘percepción global’ y la imaginación] es la primera cavidad del cerebro, la parte delantera para la primera de ellas y la posterior para la segunda.

La imaginación asciende hasta la capacidad estimativa y la memoria. La capacidad estimativa sirve para captar las características que poseen los individuos, por ejemplo la hostilidad de Zayd, la sinceridad de ‘Amr, el amor del padre o la fiera del lobo. La memoria sirve para depositar en ella todas las percepciones, generadas por la imaginación o no, como si fuese un almacén donde se mantienen hasta el momento en que sean necesarias. El órgano de estas capacidades es la cavidad posterior del cerebro, su parte anterior para la primera de ellas y la posterior para la otra.

Todas estas capacidades ascienden hasta el pensamiento, cuyo órgano es la cavidad media del cerebro. Éste es el que pone en movimiento al discernimiento y asciende hasta la intelección. El alma está continuamente en movimiento, porque ha sido impreso en ella el deseo ardiente de liberarse de las limitaciones e instintos humanos y pasar, en acto, a la forma de intelección del grupo espiritualmente más elevado, convirtiéndose en el primer nivel de los seres espirituales y alcanzando la percepción sin órganos materiales. Por ello está en continuo movimiento ascendente hacia esto, tratando de liberarse por completo de toda su humanidad y su espiritualidad humana y alcanzar la angélica, como grado más elevado. Y no porque lo pueda lograr por su actividad, sino porque Dios lo ha establecido así, como característica innata del alma y predisposición natural a ello.”⁵⁹

La forma en que nuestro autor da cuenta de estas funciones de la “capacidad estimativa” y la memoria es sencilla, a pesar de lo intrincado del tema. También vuelve aquí a recalcar sobre la actividad del alma que mencionábamos líneas atrás. De ella, él nos dice que está en continuo movimiento, pero además, ese movimiento es, por un lado, de despegue con respecto a lo corporal, y, por otro lado, un movimiento de ascenso a lo espiritual. Nuestro autor inclusive aplica aquí las nociones aristotélicas de acto y potencia, para dejar ver que el deseo que lleva al alma a ascender al “grupo espiritualmente más elevado” es el de pasar de la potencia de sus intelecciones al acto de ellas, es decir, pasar a la percepción tal como la tienen los ángeles (en quienes no hay intelectualmente paso de la potencia al acto, sino que comparten con Dios la intelección en acto)⁶⁰. Más importante aún es notar lo que el autor dice al final, casi entre líneas: se afirma la posibilidad de alcanzar la percepción sin órganos materiales. ¿Es tal afirmación

un despropósito, una contradicción? ¿Cómo se puede “ver” sin ojos, o “tocar” sin manos? Luego volveremos a esta cuestión dando una solución o al menos una salida especulativa lo más coherente posible a esta cuestión.

Por otro lado, no está de más decir que todas estas ideas que expone Ibn Jaldún no eran suyas originalmente, sino que él recoge y resume lo que era la doctrina aceptada en su tiempo. Curiosamente, siglos más tarde, Descartes colocó el asiento del alma en una parte de la masa encefálica, específicamente en la hipófisis, un lugar distinto pero cercano al que la sitúa Ibn Jaldún y la tradición. A nuestro autor, más que explicarnos qué es o cómo actúa precisamente la imaginación, le interesa describir dónde está ubicada y cual es su función más específica con respecto al proceso del conocimiento.

Seguidamente, él hace una somera clasificación de las distintas clases de alma que existen, y en ello ya se nos da a la vez una apertura a las distintas clases *de percepciones* que luego examinará. La primera es la más común, aunque ella es compartida tanto por los hombres más ignorantes como por los más sabios:

أصناف النفوس البشرية و النفوس البشرية على
ثلاثة أصناف صنف عاجز بالطبع عن الوصول
إلى الإدراك الروحاني فيقع بالحركة إلى الجهة
السفلى نحو المدارك الحسية و الخيالية و تركيب
المعاني من الحافظة و الواهمة على قوانين
محصورة و ترتيب خاص يستفيدون به العلوم
التصورية و التصديقية التي للفكر في البدن. و
كلها خيالي منحصر نطاقه إذ هو من جهة مبدنه
ينتهي إلى الأوليات و لا يتجاوزها و إن فسد فسد
ما بعدها و هذا هو في الأغلب نطاق الإدراك
البشري الجسماني و إليه تنتهي مدارك العلماء و
فيه ترسخ أقدامهم.

“Las almas humanas, en lo que a esto atañe, son de tres tipos: La de naturaleza incapaz de alcanzar la percepción espiritual. Ésta se limita a moverse en sentido descendente hacia las percepciones sensibles, la imaginación y la formación de ideas a partir de la memoria y de la capacidad estimativa, de acuerdo con reglas fijas de carácter específico. Así adquieren conocimientos comprobados y deducidos que pertenecen al pensamiento corporal. Todos son imaginativos y de ámbito limitado porque, a partir de su inicio, sólo alcanzan las verdades fundamentales, pero sin ir más allá. (...) Esto es, en sentido general, lo que abarca la percepción humana corporal, que supone el objetivo de las percepciones de los sabios y la base firme de su sistema.”⁶¹

El segundo tipo de alma es la de aquellos perceptores que, como dice nuestro autor al principio del opúsculo, pueden alcanzar las percepciones sobrenaturales por medio de ejercicios (*riādīyya*):

و صنف متوجه بتلك الحركة الفكرية نحو
العقل الروحاني و الإدراك الذي لا يفتقر إلى
الألات البدنية بما جعل فيه من الاستعداد لذلك
فيتسع نطاق إدراكه عن الأوليات التي هي
نطاق الإدراك الأول البشري و يسرح في
فضاء المشاهدات الباطنية و هي وجدان كلها
لا نطاق لها من مبدنها و لا من منتهاها. و
هذه مدارك العلماء الأولياء أهل العلوم الدنيوية

“[El segundo tipo de alma sería] La que propende al movimiento del pensamiento hacia la inteligencia espiritual y hacia la percepción que no necesita de los órganos corporales porque posee una capacidad innata para ello. El ámbito de sus percepciones se extiende más allá de las verdades fundamentales —que son el espacio de la percepción humana corporal— y recorre los espacios de las realidades interiores. Todas ellas son emocionales y su ámbito no tiene límite inicial ni final. Éstas son las percepciones de los santos, de los

و المعارف الربانية و هي الحاصلة بعد الموت
لأهل السعادة في البرزخ.

ascetas y de los místicos. Éste es el estado en el que quedan los bienaventurados tras la muerte, mientras esperan la resurrección.”⁶²

Y por último, la tercera clase de almas es la de algunos individuos muy contados, aunque muy importantes en el desarrollo de la humanidad y la religión, pues como allí mismo nos dice Ibn Jaldún, se trata de los profetas:

و صنف مفطور على الانسلاخ من
البشرية جملة جسمانياتها و روحانياتها إلى
الملائكة من الأفق الأعلى ليصير في لمحّة
من اللحات ملكا بالفعل و يحصل له
شهود الملأ الأعلى في أفقهم و سماع
الكلام النفساني و الخطاب الإلهي في تلك
اللحّة. و هؤلاء هم الأنبياء صلوات الله و
سلامه عليهم جعل الله لهم الانسلاخ من
البشرية في تلك اللحّة و هي حالة الوحي
فطره فطرهم الله عليها و جبلة صورهم
فيها و نزههم عن موانع البدن و عوائقه
ما داموا ملايسين لها بالبشرية بما ركب
في غرائزهم من العصمة و الاستقامة التي
يحاذون بها تلك الوجهة و ركز في طبائعهم
رغبة في العبادة تكشف بتلك الوجهة و
تشيع نحوها. فهم يتوجهون إلى ذلك الأفق
بذلك النوع من الانسلاخ متى شأوا بتلك
الفطرة التي فطروا عليها لا باكتساب و لا
صناعة. فلذا توجهوا و انسلخوا عن
بشريتهم و تلقوا في ذلك الملأ الأعلى ما
يتلقونه و عاجوا به على المدارك البشرية
منزلا في قواها لحكمة التبليغ للعباد.

“Y [el tercer tipo de alma es] la que está naturalmente dotada para desprenderse de su condición humana, tanto en su aspecto corporal como en el espiritual, y cambiarla por la condición angélica en su grado más elevado. Se transforma así, instantáneamente y de hecho, en un ángel y, en ese instante, alcanza lo que el grupo más elevado de ellos puede ver, de forma que escucha las palabras espirituales⁶³ y las alocuciones divinas que ellos pueden oír. Éstos son los profetas —las bendiciones de Dios y su salvación sean sobre ellos—, a quienes Dios ha concedido la capacidad de desprenderse de su condición humana en el instante del estado de revelación. Durante el mismo, les otorga una disposición particular, los conforma con una naturaleza especial, y les libera de las servidumbres y barreras del cuerpo, que afectan inevitablemente a la condición humana. Otorga a sus personas el don de la impecabilidad y el de la rectitud que les hace seguir esa senda, e imbuje en sus naturalezas el deseo ardiente de servir a Dios que les lleva en esa dirección y les acompaña en su camino. Así ellos se dirigen hacia ese estado en ese nivel, desprendiéndose de su condición humana cuando lo desean, gracias a esa aptitud que les ha sido otorgada, no porque ellos sean capaces de alcanzarla ni gracias a ejercicio alguno. Cuando se ponen en movimiento y se liberan de su condición humana, aprehenden en ese grupo sublime de los ángeles lo mismo que ellos. Tornan luego al nivel de la inteligencia humana y modulan lo aprehendido en la forma adecuada, como conocimientos comprensibles para las criaturas.”⁶⁴

La forma como los profetas reciben el mensaje es curiosa y para fines de la presente investigación, es muy importante anotarla, toda vez que es con respecto a tal forma que se establece lo positivo del hecho profético, y es posible no solo hablar de fenomenología con respecto a ese hecho, sino también construir la pregunta que interroga *dónde* acontece lo profético:

فتارة يسمع أحدهم دويًا كأنه رمز من الكلام يأخذ منه المعنى الذي ألقى إليه فلا ينقضي الدوي إلا وقد وعاه وفهمه وتارة يتمثل له الملك الذي يلقي إليه رجلاً فيكلمه ويعي ما يقوله. والتلقي من الملك والرجوع إلى المدارك البشرية وفهمه ما ألقى عليه كله كأنه في لحظة واحدة بل أقرب من لمح البصر لأنه ليس في زمان بل كلها تقع جميعاً فيظهر كأنها سريعة وذلك سميت وحياً لأن الوحي في اللغة الإسراع. واعلم أن الأولى وهي حالة الدوي هي رتبة الأنبياء غير المرسلين على ما حققوه. والثانية وهي حالة تمثّل الملك رجلاً يخاطب هي رتبة الأنبياء المرسلين ولذلك كانت أكمل من الأولى.

“En ocasiones alguno de ellos escucha un susurro en forma de palabras enigmáticas en las que se contiene el sentido de lo que se le transmite, y cuando aún no se ha extinguido el murmullo, las retiene y las comprende. Otras veces el ángel que transmite el mensaje adopta forma humana y le habla, y él guarda en la memoria y comprende lo que el ángel dice. La vuelta a la percepción humana y la comprensión de lo que se le ha transmitido, todo ello, es como si ocurriera en un instante, como un destello, como si no tuviera lugar en el tiempo. Todo sucede simultáneamente y se manifiesta con rapidez extrema. Por eso se le llama ‘revelación’, porque ‘revelación’ significa ‘acción rápida’⁶⁵.

Es importante tener en cuenta que la primera de estas formas —esto es, cuando se escucha un murmullo— es propia de los profetas que no son enviados como mensajeros⁶⁶, según se ha comprobado. Y la segunda, cuando el ángel adopta figura humana y habla, es la de los profetas que son enviados como mensajeros, y por eso es superior a la primera.”⁶⁷

Como en casi todo lo relativo a la doctrina religiosa islámica, esta elaboración sobre el modo de la revelación asienta su explicación en los correspondientes *hadices* o tradiciones del Profeta, e Ibn Jaldún refiere al efecto uno de los más importantes con respecto a esto:

و هذا معنى الحديث الذي فسر فيه النبي صلى الله عليه وسلم الوحي لما سألته الحارث بن هشام وقال: " كيف يأتيك الوحي فقال أحياناً يأتيني مثل صلصلة الجرس وهو أشده علي فيفصم عني وقد وعيت ما قال وأحياناً يتمثل لي الملك فيكلمني فأعي ما يقول". وإنما كانت الأولى أشد لأنها مبدأ الخروج في ذلك الاتصال من القوة إلى الفعل فيعسر بعض العسر. ولذلك لما عاج فيها على المدارك البشرية اختصت بالسمع وصعب ما سواه وعندما يتكرر الوحي ويكثر التلقي يسهل ذلك الاتصال فعندما يعرج إلى المدارك البشرية يأتي على جميعها وخصوصاً الأوضح منها وهو إدراك البصر . .

“Ése es el significado de un *ḥadīṭ* en el que el Profeta —Dios lo bendiga y salve— explicó la revelación cuando le preguntó al-ḥārīṭ b. Ḥiṣām que cómo la recibía y él le contestó: “A veces me llega como un repiqueteo de campana que me afecta mucho. Y cuando me dejaba, recordaba lo que me decía. Otras veces se me presenta un ángel que me habla, y puedo recordar lo que me dice”. La primera forma le afectaba más porque, al comienzo, el pasar en esa unión de la potencia al acto entraña cierta dificultad⁶⁸. Por ello, cuando tenía que pasar al nivel de las percepciones humanas, sólo podía basarse en el oído, ya que los demás sentidos no aportaban nada. Cuando la revelación se hizo más frecuente y más abundante lo que se transmitía, la unión se facilitaba, de manera que, cuando descendía al ámbito de las percepciones humanas, podía utilizarlas todas, en especial la más clara de todas ellas que es el sentido de la vista.”⁶⁹

Ahora bien, en los trozos anteriores habremos podido notar una cosa importante; nuestro autor pasó de hablar de una *teoría* del proceso del pensamiento y de lo profético, para pasar a hablar ya *enconcreto* de la manera cómo se manifiestan los estados de

revelación profética y percepción sobrenatural en el profeta mismo. Esto entraña puntualmente una salida del modo de especulación puramente inferencial y deductivo, basado en una lógica elemental, modo usual de la filosofía, la teología y especialmente la metafísica, y por otro lado supone una entrada en un modo de dar cuenta de lo que se habla desde las experiencias mismas y las referencias a los protagonistas mismos y sus testimonios. Pues, ¿De dónde se sacará el relato de lo profético si no es del profeta mismo que narra su propia experiencia? Desde luego, se puede dudar de mucho o de todo lo que refiere el profeta, y, mucho más allá de dudar, se puede simplemente rechazar su testimonio. Sobre todo si uno no acepta la premisa básica sobre la cual ese testimonio se asienta, que es la de suponer y admitir la existencia de una realidad sobrenatural.

Pero, supuesto que ese proceso profético entraña precisamente unas consecuencias concretas en la vida histórica y social, un escéptico estará en una situación un poco comprometida al negar la causa de la cual se derivan las consecuencias, teniendo que atribuir todo el proceso y evolución de la labor profética a otras causas (que podrían ser causas inmanentes, naturales o de otro tipo), o a las inveteradas “casualidades”, que siempre surgen tan oportunas para desbancar lo misterioso o inexplicable. Ciertamente, todo ello complica el asunto.

Pero, aún reservándose mentalmente el propio juicio o suspendiéndolo para no aceptar totalmente la evidencia profética, es posible sin embargo dar un mínimo voto de confianza a la doctrina expuesta sobre la autenticidad contextual del testimonio profético. Para ello, debemos recordar las notas puntuales que caracterizan al profeta, tal como se le describía en un capítulo anterior de este trabajo: el profeta es ante todo aquél que proclama un mensaje que trae a los hombres. ¿Quién le autoriza? ¿De dónde saca su autoridad? ¿Cómo establece la veracidad del su mensaje?

El profeta no hace ni dice nada de eso, no se justifica ni explica sus títulos: llega y propone y exige la creencia, la fe, el asentimiento básico de quienes le oyen. En principio, no les dice portentos ni les hace cosas milagrosas, sino que *les dice lo que deben hacer y lo que harán*. Les dice su pasado, su presente y su futuro. El profeta dice, y a la comunidad queda la consideración de seguirle. *Y la comunidad le sigue*. Podría pensarse que el profeta ve que existe un vacío psico-social ‘existencial’ en la comunidad: una falta de orientación, de guía, de luz, en áreas de la vida que, aún pudiendo parecer marginales, inesenciales o superfluas, tienen relevancia. El profeta no “aprovecha” ese vacío, sino que, justamente, la teoría profética postula que él es enviado porque ocurre ese vacío. Ciertamente que en el pasado y aún en el presente hay legiones de defraudadores y farsantes que han engañado a colectividades numerosas al promocionarse como profetas, pero el aprovechamiento de una circunstancia no puede trascender hacia la fundamentación de

un sistema. Las afirmaciones de una doctrina, o escalan hasta edificar un sistema estable, o colapsan cuando sus contradicciones son irresolubles, ya por demasiado difíciles de aceptar, ya por irresistiblemente absurdas, ya por irremisiblemente falsas. Ningún armazón teórico humano es perfecto o carente de errores o contradicciones o puntos irresolubles, pero eso no impide que *funcionen* como una suerte de armazón teórica. Pero un armazón demasiado endeble, en la cual las contradicciones y mentiras sean imposibles de conciliar con los hechos y las realidades, termina cayéndose. Los pseudos-profetas e impostores que no han faltado en la historia, a la larga no pudieron fundar nada estable. Por ello, y por otros rasgos suyos tristemente célebres, han sido tenidos históricamente como farsantes.

También: Muchos profetas verdaderos fueron rechazados por la mayoría de la gente, muchos falsos profetas fueron seguidos por una inmensa mayoría. Lo que, a mi juicio, de cierta manera asegura la sanidad de los proyectos proféticos (o por el contrario: los muestra como perdidos) es el tiempo. El tiempo es el horizonte que pone a prueba la trascendencia de lo sobrenatural. En el tiempo se muestra qué profeta, aparentemente fracasado, desoído, rechazado, tiene razón, tuvo razón; y también: qué profeta, aparentemente exitoso, portentoso, poderoso, fue un impostor, un farsante. Pero mientras tanto, más allá de la fe, de la teoría profética o la doctrina misma, están los hechos. Y son estos hechos, que se presentan como fenómenos específicos asociados con los perceptores sobrenaturales, los que va a examinar aquí nuestro autor, y de una manera fenomenológica: enfocando o concentrando su interés y la importancia que asigna a *lo que se muestra*, lo que sucede, lo que acaece, lo que aparece, *descrito*, narrado y contenido en la tradición como hecho necesario, inherente a todo el sistema de creencias mismo.

Volviendo al tema de cómo se recibe el mensaje de la revelación proveniente de lo sobrenatural en el caso de los profetas, ya en la cita que se comentaba páginas atrás se ve que el profeta Mahoma distinguía dos modos de ocurrencia en la recepción de la revelación: uno ininteligible y otro inteligible. Pero lo que a mi juicio es importante de notar, es que conceptúa ambos modos como consistentes en la recepción *de palabras*. Y además, hay un detalle adicional en la manera cómo el profeta se refería a ambos tipos de recepción. Ibn Jaldún señala que el hecho de que el profeta haya empleado distintos tiempos verbales para dar cuenta de ambos tipos de recepción es significativo:

و في العبارة عن الوعي في الأولى
بصيغة الماضي و في الثانية بصيغة
المضارع لطيفة من البلاغة و هي أن
الكلام جاء مجيء التمثيل لحالتي الوعي.
مثلت الحالة الأولى بالدوي الذي هو في

“El hecho de que el verbo ‘recordar’ se exprese [en las palabras citadas de Mahoma] en pasado en la primera experiencia y en presente en la segunda, tiene un delicado matiz estilístico. En las dos ocasiones las palabras llegan en forma alterada. En el primer caso, como un ruido que, como es sabido, es algo diferente a las palabras, y dice que

المتعارف غير كلام و أخبر أن الفهم و
الوعي يتبعه غب انقضائه فناسب عند
تصوير انقضائه و انفصاله العبارة عن
الوعي بالماضي المطابق للانقضاء و
الانقطاع و مثل الملك في الحالة الثانية
برجل يخاطب و يتكلم و الكلام يساوقه
الوعي فناسب العبارة بالمضارع
المقتضي للتجدد.

la comprensión y el mantenimiento en la memoria se produce inmediatamente después de que cesara el ruido. Lo adecuado para expresar que la fijación en la memoria se produce cuando el ruido ha cesado y el trance ha concluido es hacerlo en pasado, que es el tiempo que se usa para las acciones acabadas y que ya han cesado.⁷⁰ Pero cuando el ángel, en el segundo caso, toma figura humana y se dirige a él hablándole, las palabras se van guardando en la memoria y por eso conviene usar el presente, que es el que se requiere para la acción en desarrollo.”⁷¹

Como puede verse, en el primer caso de percepción profética, la revelación viene acompañada de ruido. En una situación semejante, cuando oímos algo inteligible mezclado con ruido, comúnmente tratamos de oír por encima del ruido, o esperamos —deseamos— que el ruido acabe (pienso ahora en una conversación telefónica, en que suelen darse mezclados ruidos diversos en la línea junto con la voz que por ella nos habla). Y cuando acaba ese ruido, como dice nuestro autor, podemos recolectar lo oído y reconstruirlo como algo inteligible; pero es claro que ello ocurre *después* que todo ha pasado. Por eso le corresponde un tiempo gramatical ‘pasado’ (como acción completa), y por eso el profeta lo describía en tiempo pasado. Pero no es lo mismo en el caso de oír una voz clara, en la cual, a medida que se oye, se transcribe o se guarda en la memoria: un acto presente tiene un efecto inmediato. Como dice allí al final Ibn Jaldún, “... por eso conviene usar el presente, que es el que se requiere para la acción en desarrollo.”

Pero no solo se afecta el modo de expresión verbal, como se ve en este detalle gramatical antes notado. También, a pesar de lo *invisible* del fenómeno de las percepciones sobrenaturales, en muchas de sus partes esenciales o fundamentales se presentan aspectos que acompañan a estas percepciones, y que sí son observables o notables por las personas cercanas o presentes al momento en que el perceptor recibe la revelación. Estos aspectos tienen relación con lo que Ibn Jaldún describe como “pesado” del mensaje revelado (cuestión que se había examinado aquí varias páginas atrás⁷²). Es decir: la experiencia de la percepción sobrenatural, según los testimonios que aporta nuestro autor, es algo que tiene efectos somáticos patentes en cuanto que causa cambios respiratorios y en la temperatura y aspecto de la persona que tiene esa experiencia. Hay una correlación entre lo “pesado” del mensaje recibido, y la *pesadez* y el calor que experimenta el profeta; lo espiritual se traduce en signos físicos. Veamos como lo describe Ibn Jaldún:

واعلم أن في حالة الوحي كلها صعوبة على
الجملة و شدة قد أشار إليها القرآن قال
تعالى: { إنا سنلقي عليك قولاً ثقيلاً } و
قالت عائشة كان مما يعاني من التنزيل شدة
و قالت كان عليه الوحي في اليوم الشديد

“Hay que tener en cuenta que el estado de trance es siempre difícil y afecta intensamente. Así se expresa en el Corán cuando dice Dios —ensalzado sea—: *Nos te comunicaremos una palabra pesada*. Y cuando ‘Ā’isha dijo: “Durante la revelación soportaba una gran tensión”. Y dijo también: “Le sobrevino la revelación en un día de

البرد فيفصم عنه و أن جبينه ليتفصد عرقا.
و لذلك كان يحدث عنه في تلك الحالة من
الغيبه و الغطيظ ما هو معروف.

intenso frío, pero cuando cesó, por su frente corría el sudor a chorros”. Por eso, en esa situación, perdía la conciencia y tenía convulsiones según es bien sabido.”
73

Seguidamente, nuestro autor da una escueta explicación de por qué ocurren estas manifestaciones corporales asociadas a la revelación en el profeta:

و سبب ذلك أن الوحي كما قررنا مفارقة
البشرية إلى المدارك الملكية و تلقي كلام
النفس فتحدث عنه شدة من مفارقة الذات
ذاتها و انسلاخها عنها من أفقها إلى ذلك
الأفق الآخر. و هذا هو معنى الغط الذي
عبر به في مبدأ الوحي في قوله " فغطني
حتى بلغ مني الجهد ثم أرسلني فقال اقرأ
فقلت ما أنا بقارئ و كذا ثانية و ثالثة "

“La causa de esto es que, como hemos establecido, la revelación supone separarse de la condición humana para alcanzar las percepciones angélicas y la comprensión del lenguaje del espíritu, y eso requiere abandonar la condición que le es propia y desprenderse de ella para alcanzar ese último nivel angelical. Ése es el sentido de la asfixia que sintió al comenzar la revelación a la que se refiere el Profeta cuando dice: “Me impidió [el ángel Gabriel] respirar hasta que la tensión se me hacía insoportable. Luego me dejó y me dijo: “¡Lee!”. Respondí: “No sé leer””. Y así una segunda y una tercera vez, tal como dice el *ḥadīṭ*.” 74

Las palabras del autor vuelven a enfatizar en un principio teórico que es bien importante con respecto a los perceptores sobrenaturales: la dependencia de tales especiales percepciones del modo operativo de la recepción de lo sobrenatural, que por ser precisamente *sobrenatural*, exige una condición en el individuo de peculiar distanciamiento en su ser entre lo corporal y la parte que puede comprender el mensaje espiritual más allá de lo corporal (es decir, más allá de los sentidos). Siempre nuestro autor volverá y tendrá presente este principio: para poder recibir las percepciones sobrenaturales, es necesario que en el ser del perceptor se dé ese apartamiento entre lo corporal-sensible, y lo mental-espiritual.

Ahora bien, en el caso del profeta, este rebajamiento de la instancia corporal conlleva inclusive cosas que suponen el forzamiento de la misma, hasta el aturdimiento o la perturbación de lo corporal: manifestaciones como respiración agitada, asfixia, taquicardia, cambios notorios de temperatura, desmayos, convulsiones, etc. Y todo lo anotado corresponde precisamente con niveles mayores o menores de percepción sobrenatural. Ello estaría de acuerdo con la concepción teórica que establece que estas percepciones se dan en detrimento de la condición perceptiva corporal del ser humano (no precisamente en detrimento de la *salud* corporal, pero sí de la atención y de ciertas funciones asociadas a lo somático, que son alteradas en mayor o menor medida durante el contacto con lo sobrenatural). Y si bien en un principio la persona del profeta se ve afectada por el impacto de la recepción de tales percepciones, con el tiempo va aminorándose el efecto perturbador de éstas. En el caso del profeta Mahoma, tales condiciones como las que nuestro autor ha señalado incidieron en la diferencia entre las

revelaciones que él recibió al principio de su vocación profética, es decir, en la ciudad de La Meca, y las revelaciones que recibió después, en la ciudad de Medina. A este respecto, señala Ibn Jaldún:

و قد يفضي الاعتياد بالتدريج فيه شيئا فشيئا إلى بعض السهولة بالقياس إلى ما قبله و لذلك كان تنزل نجوم القرآن و سوره و آياته حين كان بمكة أقصر منها و هو بالمدينة. و انظر إلى ما نقل في نزول سورة براءة في غزوة تبوك و أنها نزلت كلها أو أكثرها عليه و هو يسير على ناقته بعد أن كان بمكة ينزل عليه بعض السورة من قصار المفصل في وقت و ينزل الباقي في حين آخر. و كذلك كان آخر ما نزل بالمدينة آية الدين و هي ما هي في الطول بعد أن كانت الآية تنزل بمكة مثل آيات الرحمن و الذاريات و المدثر و الضحى و الفلق و أمثالها. و اعتبر من ذلك علامة تميز بها بين المكي و المدني من السور و الآيات و الله المرشد إلى الصواب. هذا محصل أمر النبوة.

“Un acostumbramiento gradual, poco a poco, proporciona una cierta facilidad en relación con la de estadios previos. Por eso las partes, las azoras y las aleyas reveladas en Meca son más cortas que las de Medina. Obsérvese lo que la tradición ha conservado respecto a la revelación de la azora ‘del arrepentimiento’⁷⁵ durante la campaña militar a Tabūk, que toda ella o su mayor parte le fue revelada mientras cabalgaba sobre su camella. Esto fue después de que en Meca le fueran reveladas algunas azoras más breves, una parte en una ocasión y el resto en otro momento. Así mismo, una de las últimas revelaciones de Medina fue la aleya ‘de la religión’⁷⁶, que es muy larga, mientras que en Meca se habían sido reveladas aleyas como las de *al-Raḥmān*, *al-Dārīyāt*, *al-Muddātīr*, *al-Duḥā*, *al-‘Alaq* y otras semejantes⁷⁷. Esto sirve como criterio para distinguir las azoras y las aleyas mequíes y las medinies. Dios es el que guía hacia la meta. Esto es lo fundamental del asunto de la profecía.”⁷⁸

Como se puede ver al final de la cita, nuestro autor termina aquí su tratamiento específico sobre el caso de los perceptores sobrenaturales que son profetas, aludiendo al caso paradigmático dentro de la cultura islámica como lo es el profeta Mahoma. Sin embargo, volverá a referirse a éste en el resto del capítulo en que tratará sobre otros tipos de percepciones sobrenaturales que el profeta comparte con perceptores inferiores a él, como es el caso que examina a continuación, que es el de los videntes o clarividentes.

Percepciones sobrenaturales de los videntes y sus diferencias con los profetas

Al empezar a referirse específicamente a este tipo de perceptores, el autor hace un breve resumen de las ideas que ha ido presentando a lo largo de este opúsculo:

و أما الكهانة فهي أيضا من خواص النفس الإنسانية. و ذلك أنه قد تقدم لنا في جميع ما مر أن للنفس الإنسانية استعدادا للانسلاخ من البشرية إلى الروحانية التي فوقها. و أنه يحصل من ذلك لمحة للبشر في صنف الأنبياء بما فطروا عليه من ذلك و تقرر أنه يحصل لهم من غير اكتساب و لا استعانة بشيء من المدارك و لا من التصورات و لا من الأفعال

“La videncia es también una cualidad específica del alma humana y se basa en que, como ha quedado dicho, ésta tiene la capacidad de desprenderse de su humanidad y alcanzar el nivel espiritual, que es superior. Esto es algo que, en determinados momentos, sucede a los humanos que pertenecen a la clase de los profetas, pues han sido dotados para ello. Y ha quedado establecido que esto no les sucede porque logren alcanzar esa capacidad, ni con la ayuda de alguna facultad mental o de la

البدينية كلاماً أو حركة ولا بأمر من الأمور
إنما هو انسلاخ من البشرية إلى الملكية
بالفطرة في لحظة أقرب من لمح البصر. وإذا
كان كذلك و كان ذلك الاستعداد موجوداً في
الطبيعة البشرية فيعطى التقسيم العقلي و إن
هنا صنفاً آخر من البشر ناقصاً عن رتبة
الصف الأول نقصان الضد عن ضده الكامل
لأن عدم الاستعانة في ذلك الإدراك ضد
الاستعانة فيه و شتان ما بينهما.

imaginación, ni por acciones corporales —ya sean palabras o gestos—, ni por ninguna otra cosa, sino porque el alma tiene la capacidad de desprenderse de su condición humana y poseer la angélica con rapidez mayor que la de la vista. Y si esto es así y esta capacidad existe en la naturaleza humana, se deduce lógicamente que tiene que haber otro grupo de hombres que sólo alcancen un nivel inferior al más elevado y que necesiten algo más que ellos. El no necesitar ayuda para alcanzar este estado es, obviamente, algo opuesto a necesitar alguna ayuda.”
79

Es decir, la videncia, como se ha señalado antes, es una cualidad perteneciente a la misma especie que la profecía. Pero, desde que, en principio, la percepción sobrenatural misma depende de una gracia divina, no hay en estricto sentido nada que el hombre pueda hacer para obtenerla. Sin embargo, hay perceptores que reciben esa gracia, pero no como los profetas. La poseen solo en parte y, mientras que los profetas no necesitan ninguna “ayuda” para producirla, pues les viene sola, sin que tengan que poseer ninguna mente peculiar, ni hacer tal o cual concentración o meditación, ni tal o cual acción corporal o decir esta o aquella palabra especial, estos otros perceptores menores a los profetas intentan ayudar la ocurrencia en ellos de dichas percepciones a través de todos esos medios mencionados. Sin embargo, no hay que olvidar esto, que incidirá en el juicio y sentido final de la profecía en el plano histórico: lo principal de los profetas no son los portentos que muestran, ni su conocimiento del futuro. Lo principal y esencial en ellos es que conocen a un pueblo, le dicen de su condición, le dicen lo que tiene que hacer, y el pueblo les sigue.

Tras lo anterior, nuestro autor continúa con el tema de los videntes.⁸⁰ Y describe como se da en ellos el fenómeno de la percepción sobrenatural:

فإذا أعطي تقسيم الوجود إلى هنا صنفاً آخر
من البشر مفطوراً على أن تتحرك قوته
العقلية حركتها الفكرية بالإرادة عندما يبعثها
النزوع لذلك و هي ناقصة عنه بالجبلية عندما
يعوقها العجز عن ذلك تشبث بأمور جزئية
محسوسة أو متخيلة كالأجسام الشفافة و
عظام الحيوانات و سجع الكلام و ما سنج من
طير أو حيوان فيستديم ذلك الإحساس أو
التخيل مستعيناً به في ذلك الانسلاخ الذي
يقصده و يكون كالمشيع له. و هذه القوة التي
فيهم مبدأ لذلك الإدراك هي
الكهانة.

“La correcta organización del mundo requiere la existencia de otro grupo de personas [= los videntes] dotadas de manera que el poder de su mente ponga en movimiento su capacidad reflexiva a voluntad, cuando el deseo les mueva a ello. Pero como su disposición natural no les permite alcanzar el nivel superior, porque sus limitaciones se lo impiden, utilizan elementos en parte materiales y en parte con poder sugestivo, como son cuerpos transparentes, huesos de animales, fórmulas rimadas o indicaciones ofrecidas por las aves o por otros animales. Esos elementos —ya sean materiales o con poder sugestivo— con los que se ayuda, le permiten alcanzar el desprendimiento que deseaba y son para él necesarios. Esta capacidad, que es para ellos el principio de aquella percepción, es la videncia.”⁸¹

Es importante señalar que los elementos que utilizan los videntes para alcanzar sus visiones y percepciones, no redundan tanto en el acceso a las mismas, sino que esos medios sirven para *reducir* la sujeción del alma al cuerpo. Son entonces ayudas para liberar el alma, desprenderla de lo corporal. Y actúan precisamente debilitando lo corporal, y sobre todo lo sensorial, pues en el ser humano lo sensorial es el primer foco de atención y la principal fuente de conocimiento. Si se reduce lo sensorial, la mente queda más en disposición de atender a sus instancias interiores y a percibir lo que le accede a ella internamente, desde el espíritu. Es pues, a esa *liberación* a la que tienden todos esos recursos y ejercicios que practican muchos de quienes procuran tales percepciones sobrenaturales.

Podríamos pensar que estos videntes, aunque en rango inferior al profeta, poseen algún mérito propio. De hecho, así los suelen conceputar las sociedades de las que se tiene noticia, tanto en el pasado como en el presente. Sin embargo, lo que nos dice Ibn Jaldún a continuación echa un baldón sobre el carácter de tales personas:

و لكون هذه النفوس مفطورة على النقص و
القصور عن الكمال كان إدراكها في
الجزئيات أكثر من الكليات. و لذلك تكون
المخيلة فيهم في غاية القوة لأنها آلة
الجزئيات فتتفد فيها نفوذاً تاماً في نوم أو
يقظة و تكون عندها حاضرة عتيدة تحضرها
المخيلة و تكون لها كالمرآة تنظر فيها
دائماً. و لا يقوى الكاهن على الكمال في
إدراك المعقولات لأن وحيه من وحي
الشيطان. و أرفع أحوال هذا الصنف أن
يستعين بالكلام الذي فيه السجع و الموازنة
ليشتغل به عن الحواس و يقوى بعض
الشيء على ذلك الاتصال الناقص فيهبس
في قلبه عن تلك الحركة و الذي يشيعها من
ذلك الأجنبي ما يقذفه على لسانه فربما
صدق و وافق الحق و بما كذب لأنه يتم
نقصه بأمر أجنبي عن ذاته المدركة و مباين
لها غير ملائم فيعرض له الصدق و الكذب
جميعاً و لا يكون موثقاً به. و ربما يفزع
إلى الظنون و التخمينات حرصاً على الظفر
بالإدراك بزعمه و تمويها على السائلين

...

“La esencia de esas almas tiene alguna limitación, y la consiguiente imposibilidad de alcanzar la perfección tiene como consecuencia que perciban mejor los hechos particulares que las cuestiones generales, ya que son más afines a aquéllos y menos afectos a éstas. Por eso su imaginación es extraordinariamente potente —ya que ésta es el instrumento de los hechos particulares— y capaz de penetrarlos profundamente, tanto en sueños como en vigilia, porque es como si estuvieran presentes para ellos: La imaginación los reaviva y éstos aparecen ante ella como en un espejo en el que siempre los pueden contemplar. El vidente, sin embargo, no puede alcanzar la perfección en la percepción de las cuestiones generales, porque la inspiración que recibe es una inspiración del demonio. Lo más que puede lograr este tipo de personas —ayudándose de fórmulas en prosa rimada y con cadencia— es anular los sentidos y alcanzar algunos aspectos de esa unión incompleta. En ese estadio, y con el concurso de esos elementos extraños, vienen a su mente palabras susurradas que pasan a su lengua y que a veces resultan ciertas y ajustadas a la realidad y otras muchas falsas, porque el vidente llena sus carencias con elementos extraños a la esencia de su percepción, contrarios e inarmónicos con ella. Verdades y mentiras se mezclan en él y por tanto no se le puede dar crédito. Recurre a veces a suposiciones y conjeturas en su deseo de mostrar la percepción que dice tener, pero engañando a quienes le preguntan.”⁸²

En la larga cita anterior, hay varios aspectos que ameritan comentario y revisión. Ya desde un principio, Ibn Jaldún considera que las almas de los videntes son inferiores a las de los profetas. Eso no es sorprendente, habida cuenta del alto rango humano en

que eran considerados los profetas en el Islam, y especialmente el profeta Mahoma. Lo que si luce más curioso o llama la atención es que dicha inferioridad de los videntes se manifieste en el hecho de que perciben mejor los hechos particulares que las cuestiones generales. Pienso que ello significa que tienen alcance en percibir cuestiones ocultas o futuras con respecto a personas, pero no con respecto a una colectividad o una nación. Ibn Jaldún dice que la razón de esto es que son más afines a lo particular y menos afectos a lo general, y esto no se entiende muy bien, a menos que se trate de que la capacidad intelectual de tales videntes sea menor a la de los profetas. Pero ya sabemos que los profetas no necesariamente se caracterizan por tener un intelecto precisamente excelente, pues su condición como profetas no está en función de su capacidad intelectual. Sin embargo, puede decirse esto: que el profeta, aún teniendo una mente común como la de cualquiera, sí posee una apertura y una capacidad de ver las cosas más allá del común de las gentes; y esto, no desde que son profetas, sino desde antes de serlo.⁸³ No una capacidad de ser más inteligentes que otros hombres, sino de ver más en lo profundo los hechos, y verlos con más amplitud. Aplicando los términos ‘conocimiento’ y ‘sabiduría’, proverbialmente imprecisos, y que todos sabemos qué designan mientras no nos pregunten por ello, diríamos que el profeta es más “sabio” que “poseedor de conocimientos”.

Así pues, en el caso de los videntes, ello no son precisamente ni sabios ni grandes conocedores, ni de intelecto sobresaliente. Nuestro autor les concede que poseen una imaginación “extraordinariamente potente”, y como ya hemos visto asocia esa capacidad imaginativa con la percepción de hechos particulares, pues dice que la imaginación es el instrumento de tales hechos. Ella es capaz de penetrarlos profundamente “tanto en sueños como en vigilia”, porque logra revivirlos en la mente. Ciertamente, luce como una operación hecha con la imaginación, entendida en su sentido más elemental de elaborar imágenes mentales; pero hay que decir que intervienen allí no poco el intelecto y la memoria. Aquél, para decir cómo combinar y unir los materiales de la imaginación, y ésta, para sacar de su “arsenal” los recursos que utiliza el intelecto para construir las imágenes que realiza. Más importante aún es que la imaginación trae a un presente cosas que, o existían y ya no existen, o nunca existieron. Es decir, tiene poder sobre el tiempo para construir cosas en un presente, y además, para hacerlo en la mente, la parte principal de la vida humana. Mientras el olvido condena las cosas a desaparecer y la memoria las condena a deformarlas o disfrazarlas, la imaginación permite reinventarlas o recrearlas en un presente. Es más, Ibn Jaldún dice que la imaginación reaviva esos objetos suyos, y estos aparecen ante ella “como en un espejo en el que siempre los pueden contemplar”. Más que la de un espejo, la imagen que nos viene a la mente, bien propia de nuestra época, es la de tener en la imaginación una suerte de pantalla de teatro donde pasamos

un film que realizamos, y le damos movimiento, color y sonido, y todas las características que le puede agregar nuestra memoria y nuestro entendimiento. Desde luego, los hombres del pasado, que no poseían nada de estos artilugios mecánicos de nuestra época, no podían imaginar tal símil. Y eso recién dicho nos muestra un límite de la imaginación: el límite del propio conocimiento. No se trata tanto de que no podamos imaginar lo que no conocemos. Después de todo, imaginamos sirenas, y nadie ha visto una “de verdad”. Se trata más bien de esto: aquello que imaginamos, de alguna manera ya lo hemos conocido, así sea algo irreal, inexistente, una fantasía. Ello es así porque la imaginación, como ya se ha dicho, construye combinando los recursos que tiene. Pero no puede construir con los recursos que aún no tiene. En este respecto creo acertado aquí aplicar en parte algunas ideas de John Locke sobre cómo construimos nuestras ideas “compuestas”.

Ibn Jaldún en esta parte del texto ya ha rebajado un poco la reputación de los videntes, pero hace esto más aún cuando, en el mismo trozo, nos dice que el vidente “no puede alcanzar la perfección en la percepción de las cuestiones generales, porque la inspiración que recibe es una inspiración del demonio.” Detengámonos un poco en esta antipática calificación, pues hay allí una cuestión gnoseológica que puede ser de interés. Y puede establecerse esa cuestión por las preguntas siguientes: ¿Por ser limitadas (a lo particular) las percepciones de los videntes provienen de los demonios? ¿O es porque provienen de los demonios que son limitadas a lo particular? ¿Quiere decir nuestro autor que es propio del demonio la limitación de penetrar solo las cuestiones particulares? Si ese fuera el caso, eso explicaría por qué el demonio sabría que le iba a ir mal a fulano o bien a zutano, pero no puede saber cosas con respecto a casos más generales o naciones. El mismo Cristo, a fuer de profeta, aunque hablaba de cuestiones profundas, como las postrimerías y ciertos destinos colectivos, parece que no podía ir más allá con respecto a ciertas afirmaciones más generales, y decía que de esas cosas “sabía el Padre, pero él no”⁸⁴. Eso indicaría, en principio, una cierta gradación, que se hace más evidente en el caso de los ángeles, quienes saben más de lo particular que de lo general. Un demonio es un ángel caído, y si bien los ángeles saben mucho —según los manuales que los describen—, ellos carecen del conocimiento omnisciente de Dios. Y el diablo también carecería de dicho conocimiento. Pero lo que conviene considerar es esto: ¿Cómo es que la cualidad de acceder a la percepción sobrenatural, que es algo que los videntes comparten con los profetas, en éstos les viene de Dios y en aquellos les vendría del demonio? Esto luce aparentemente contradictorio o una elucubración de caprichosa mala fe. No es ninguna de ambas cosas si recordamos que la percepción de la que hablamos es una percepción *sobrenatural*. La poseen Dios y los ángeles, y aquellos a quienes Dios la concede. Si los ángeles —incluyendo los caídos— la pueden conceder,

ello explicaría cómo y de dónde sacan los videntes sus experiencias, y sería compatible con lo que dice nuestro autor (aunque condena esas percepciones de videntes en bloque como originadas por el diablo). Y sigue luciendo mal que se descalifiquen las percepciones de tales videntes, siendo que no son todas ni malintencionadas ni perversas, y en algunos casos pueden traer mucho bien y consuelo a las personas. ¿Es justo atribuir a un origen malvado una consecuencia frecuentemente buena y solo excepcionalmente reprochable? Yo no creo que pueda ser eso tan sencillo así. Pero ciertamente es un problema cuya dilucidación excede muchas capacidades, incluyendo la de quien esto escribe.

En otra parte del trozo citado, nuestro autor dice que lo más que puede lograr este tipo de perceptores es anular los sentidos y alcanzar algunos aspectos de esa unión incompleta. Esto luce, al menos, impreciso. Habida cuenta de que se habla de un tema escabroso, donde los límites no son nítidos ni exactos, siguen permaneciendo puntos demasiado confusos al respecto de lo que dice el autor. Por un lado, nos dice que estos perceptores anulan los sentidos ayudándose de “fórmulas en prosa rimada y con cadencia”. Eso se refiere a un género de la lengua árabe llamado *ṣayʿ*⁸⁵. El *ṣayʿ* tiene ciertamente una cadencia, y eso puede notarse en varias partes del Corán y en otros discursos o textos de grandes autores (Ibn Jaldún tiene no pocas páginas redactadas en ese tipo de prosa). La cadencia ayuda a reducir los sentidos, por un proceso parecido al de como una cantinela de cuna hace dormir a un bebé: la repetición mecánica y monótona, puede llevar tanto al sueño —o al fastidio— como a la reducción de la sujeción del cuerpo sobre la mente. En este último caso, ello redundaría en la apertura de la posibilidad de acceder a un mayor nivel o mayor “estado” de la conciencia, para hacer disponible el propio espíritu a la recepción de lo sobrenatural.⁸⁶

Por último, la descalificación de los videntes que aquí hace Ibn Jaldún, se confirma con su reprobación moral al final de la cita: mezclan lo verdadero con lo falso, y son inventores, farsantes, mendaces, embusteros, y fraudulentos. Sin embargo, no se trata de un grupo unitario o monolítico, sino que entre ellos también hay categorías y variedades. A este respecto nos dice:

و أصحاب هذا السجع هم المخصوصون
باسم الكهان لأنهم أرفع سائر أصنافهم و
قد قال صلى الله عليه وسلم في مثله "
هذا من سجع الكهان " فجعل السجع
مختصا بهم بمقتضى الإضافة و قد قال
لابن صياد حين سأله كاشفا عن حاله
بالأخبار كيف يأتيك هذا الأمر قال يأتيني
صادقا و كاذبا فقال خلط عليك الأمر يعنى

“Quienes usan fórmulas en prosa rimada [de entre los clarividentes] reciben específicamente el nombre de videntes, y son los de rango más alto entre los de su grupo. Dijo el Profeta —Dios lo bendiga y salve— sobre ello: “Esto es prosa rimada de videntes”, considerando que la prosa rimada es algo característico de ellos, como se deduce de la forma expresiva que utilizó. También le preguntó a Ibn Ṣayyād [un clarividente], tratando de obtener información, que cómo le llegaba aquello, y él le respondió: «Me llegan verdades y falsedades». Y el Profeta

أن النبوة خاصتها الصدق فلا يعتريها
الكذب بحال . . .

dijo: «En ti las cosas se enmarañan», queriendo dar a entender que lo específico de la profecía es la verdad, sin que la mentira pueda afectarla...»⁸⁷

Las líneas anteriores de nuestro autor confirman lo antes mencionado sobre la limitación de los clarividentes en lo referido a sus percepciones sobrenaturales. Y podría ser en esto que estriba la deficiencia de su condición, que Ibn Jaldún atribuye a la participación del demonio. Porque si, ciertamente, los clarividentes poseen acceso al mundo de la percepción espiritual, ello no podría ser sino por venia del altísimo (aunque más adelante, como veremos, nuestro autor dice que “lo que saben los videntes proviene tanto de los demonios como de sus propios espíritus”); pero el hecho de que esas percepciones las reciban *mezcladas*: bondad con maldad, verdad con mentira, hechos con infundios, sugiere que el demonio interviene dañando la calidad de esa percepción. Nuestro autor recalca el hecho de que el profeta es más autónomo que los clarividentes en este asunto de las percepciones sobrenaturales, pues él no necesita de nada para tener esas percepciones. De hecho, ni las solicita ni las procura. En cambio los clarividentes las desean y hasta a veces se ganan la vida con ellas. Pero, se las tienen que procurar con medios auxiliares. Y el problema con eso es que esa intervención de medios artificiales, específicamente en el caso de ‘representaciones externas’, introduce un factor extraño que daña la calidad de dichas percepciones, como lo indica nuestro autor:

لأنها اتصال من ذات النبي بالمال الأعلى من غير
مشيع ولا استعانة بأجنبي. والكهانة لما احتاج
صاحبها بسبب عجزه إلى الاستعانة بالتصورات
الأجنبية كانت داخلة في إدراكه والتبست
بالإدراك الذي توجه إليه فصار مختلطا بها و
طرقه الكذب من هذه الجهة فامتنع أن تكون
نبوة.

“... [La profecía] consiste en la unión de la esencia del profeta con el nivel superior de espiritualidad, sin apoyo ni ayuda externa, mientras que quienes practican la videncia, dadas sus limitaciones, tienen necesidad de ayudarse de representaciones externas. *Éstas penetran en su propia percepción y envuelven la que él busca y se confunden con ella.* Por esa vía es por la que penetra la falsedad y se hace imposible la profecía.”⁸⁸

Los mismos medios auxiliares que señala Ibn Jaldún son los que establecen las diferencias entre los distintos tipos de perceptores clarividentes:

و إنما قلنا إن أرفع مراتب الكهانة حالة السجع
لأن معنى السجع أخفه من سائر المغيبات من
المرنيات و المسموعات و تدل خفة المعنى
على قرب ذلك الاتصال و الإدراك و البعد فيه
عن العجز بعض الشيء.

“Ya hemos dicho que el más elevado grupo de videntes es el que utiliza la prosa rimada, ya que la ayuda que supone la prosa rimada [*as-saj*] es más sutil que las que ofrecen las de tipo visual o acústico. La sutilidad de esta ayuda logra una mayor proximidad en esa unión [del clarividente con el mundo angélico] y una mejor percepción, y disminuye en cierta medida sus carencias.”⁸⁹

Es decir, los clarividentes que se expresan por medio del *saj*‘ serán los más cercanos al profeta (de hecho, el profeta Mahoma se expresó frecuentemente por medio de *saj*‘). Pero aquellos que utilicen cuerpos de agua u objetos de cristal o arena, ya serán más degradados y menos confiables.

Asimismo, hay además una coincidencia *histórica* de la clarividencia: ella precede a la profecía, y existe cuando no hay profecía. Pero cuando aparece el profeta en el transcurrir de los tiempos, durante la época en que ejerce su misión, no ocurre la clarividencia. Este tema de la vigencia o pervivencia de la clarividencia todavía era muy discutido en época de nuestro autor, ya varios siglos después de Mahoma:

و قد زعم بعض الناس أن هذه الكهانة قد
انقطعت منذ زمن النبوة بما وقع من شأن رجم
الشياطين بالشهاب بين يدي البعثة و أن ذلك
كان لمنعهم من خبر السماء كما وقع في
القرآن و الكهان إنما يتعرفون أخبار السماء
من الشياطين فبطلت الكهانة من يومئذ. و لا
يقوم من ذلك دليل لأن علوم الكهان كما تكون
من الشياطين تكون من نفوسهم أيضا كما
قررناه و أيضا فالآية إنما دلت على منع
الشياطين من نوع واحد من أخبار السماء و
هو ما يتعلق بخبر البعثة و لم يمنعوا مما
سوى ذلك. و أيضا فإنما كان ذلك الانقطاع بين
يدي النبوة فقط و لعلها عادت بعد ذلك إلى ما
كانت عليه و هذا هو الظاهر لأن هذه المدارك
كلها تخدم في زمن النبوة كما تخدم الكواكب و
السرّج عند وجود الشمس لأن النبوة هي
النور الأعظم الذي يخفى معه كل نور و
يذهب.

“Algunos sostienen que este tipo de videncia dejó de existir desde que existe la profecía, como consecuencia del hecho de que, para permitir la misión profética, los demonios fueron apedreados con centellas para impedirles escuchar lo que se dice en los cielos, tal como se recoge en el Corán⁹⁰. Los videntes sólo podían saber lo que se hablaba en el cielo por los demonios, y por lo tanto, desde ese momento en el que se produce la profecía, la videncia cesó. Pero la prueba no es terminante porque lo que saben los videntes proviene tanto de los demonios como de sus propios espíritus, tal como ha quedado dicho. Además, las aleyas coránicas indican que a los demonios se les impide un solo tipo de información, que es la relacionada con la misión profética⁹¹, y nada más. Lo que cesó con la misión profética fue, por tanto, sólo eso; y es probable que, tras ella, todo haya vuelto a como antes estaba. Esto lo demuestra el hecho de que esas percepciones de los videntes dejaron de existir durante el período de la profecía, igual que las estrellas y las lámparas dejan de verse cuando aparece el sol. La profecía es la gran luminaria ante la que toda otra luz se extingue y desaparece.”⁹²

De hecho, como lo plantea seguidamente nuestro autor, el hecho de que la profecía sucediera a la clarividencia se da precisamente porque ésta es una preparación del tiempo para aquella. La profecía supone un progreso de la revelación frente a la clarividencia. Y la clarividencia es como el fenómeno que, cuanto más excelente es, más funge de anuncio a la revelación profética. Pero la finalización del periodo profético no cierra el ciclo de la clarividencia: ella sigue existiendo y empieza a manifestarse tan pronto como deja de existir el profeta. La clarividencia, sucedida por la profecía, es como la imperfección, que es sucedida por la perfección, como lo dice nuestro autor:

و قد زعم بعض الحكماء أنها إنما توجد بين
يدي النبوة ثم تنقطع و هكذا مع كل نبوة
وقعت لأن وجود النبوة لا بد له من وضع
فلكي يقتضيه. و في تمام ذلك الوضع تمام
تلك النبوة التي تدل عليها و نقص ذلك
الوضع عن التمام يقتضي وجود طبيعة من
ذلك النوع الذي يقتضيه ناقصة و هو معنى
الكاهن على ما قررناه. فقبل أن يتم ذلك
الوضع الكامل يقع الوضع الناقص و
يقتضي وجود الكاهن إما واحدا أو متعددا.
فإذا تم ذلك الوضع تم وجود النبي بكماله و
انقضت الأوضاع الدالة على مثل تلك
الطبيعة فلا يوجد منها شيء بعد. و هذا
بناء على أن بعض الوضع الفلكي يقتضي
بعض أثره و هو غير مسلم ففعل الوضع
إنما يقتضي ذلك الأثر بهيئته الخالصة و لو
نقص بعض أجزائها فلا يقتضي شيئا لا أنه
يقتضي ذلك الأثر ناقصا كما قالوه.

“Algunos sabios sostienen que la videncia sólo existe en el período previo a la profecía y que luego desaparece. Y que esto es así en cada aparición de la profecía, porque ésta requiere necesariamente de unos episodios anunciadores que terminan cuando la profecía que ellos señalan alcanza su perfección. La imperfección de esos episodios requiere naturalmente algo de esa misma naturaleza, pues así lo exige su imperfección. Y así es la videncia, como hemos explicado: Antes de que se alcance la situación perfecta tiene lugar la situación imperfecta, que es la que exige la presencia del vidente, uno o varios. Esta situación alcanza su final cuando la aparición del profeta la completa con su perfección, pues así lo exigen los episodios anunciadores; y después no queda nada de ellos. Todo esto se basa en la idea de que el episodio anunciador requiere alguna consecuencia, pero esto no tiene que ser así necesariamente. Porque es posible que un episodio produzca consecuencias sólo cuando haya alcanzado una situación apropiada, pero cuando carece de alguna de sus partes puede que no sea necesario que se produzca nada, ni siquiera esa consecuencia imperfecta, como dicen.”⁹³

Hallamos en estos anteriores señalamientos del autor una confirmación más de que él ve las cuestiones relativas a los perceptores sobrenaturales, y especialmente en el caso de la profecía, como relacionadas importantemente con lo histórico, o mejor dicho, con la construcción del proceso histórico, entendido éste como la incidencia del suceder del tiempo en la vida de los hombres, actuada esa incidencia también por los hombres. Y ciertamente que no podría incapacitar tan absolutamente a los clarividentes, porque la tradición narra que ellos estaban concientes de la superioridad del profeta y la reconocían. Y la capacidad para esa conciencia y reconocimiento les venía de su propio saber, aunque no siempre todos ellos estuviesen dispuestos a reconocer esa primacía del profeta. Hay, pues, en esto, una clara diferencia entre la actitud de conocimiento y la actitud netamente moral: luego de saber un hecho, algunos están dispuestos a aceptarlo y otros no, y esta segunda parte (la disposición a aceptar la profecía) no es una cuestión cognoscitiva sino moral:

ثم إن هؤلاء الكهان إذا عاصروا زمن النبوة
فإنهم عارفون بصدق النبي و دلالة معجزته لأن
لهم بعض الوجدان من أمر النبوة كما لكل إنسان
من أمر النوم و معقولية تلك النسبة موجودة
للكاهن بأشد مما للنائم و لا يصددهم عن ذلك و
يوقعهم في التكذيب إلا وسواس المطامع في
أنها نبوة لهم فيقعون في العناد كما وقع لأمية
بن أبي الصلت فإنه كان يطمع أن يتنبأ و كذا
وقع لابن صياد و لمسيمة و غيرهم. فإذا غلب

“Los videntes que viven en época de profecía son concientes de la veracidad del profeta y del significado del hecho extraordinario, pues poseen cierta intuición de lo que significa la profecía, como todo ser humano la tiene de lo que significan los sueños. La comprensión de esta relación es para el vidente más profunda que la que tiene el que ha soñado. Pero lo que impide a los videntes aceptar la profecía y les lleva a negarla no es otra cosa que la fuerza de su ambición por poseer ellos el don de la profecía, y eso les hace mostrarse obstinados. Eso le

الإيمان و انقطعت تلك الأماني آمنوا أحسن
إيمان كما وقع لطلحة الأسدي و سواد بن قارب
و كان لهما في الفتوحات الإسلامية من الآثار
الشاهدة بحسن الإيمان.

ocurrió a Umayya b. Abī Ṣalt, que quería que le consideraran profeta; a Ibn Ṣayyād, a Musaylima y a otros. Pero cuando la fe se impuso, aquellos deseos cesaron y se hicieron sinceros creyentes, como le ocurrió a Ṭulayḥa al-Asadī y a Qārib b. al-Aswad. Las acciones de ambos en las conquistas del Islam son prueba manifiesta de la calidad de su fe.”⁹⁴

Al comienzo de la cita hay unas palabras muy significativas que se refieren y dan como un hecho la certeza de la intuición del significado de los sueños, la cual “todo ser humano la tiene”, como puntualmente señala el autor. Lo último que nos dice al final de la cita confirma el carácter moral de la actitud de los clarividentes con respecto a la profecía. Aquí Ibn Jaldún termina su tratamiento sobre los clarividentes, aunque, como en el caso anterior de los profetas, volverá a referirse a aquellos en otras partes del restante opúsculo.

Lapercepción sobrenatural onírica

Tras considerar el caso de los videntes y sus clases, ahora Ibn Jaldún examina una experiencia de percepción sobrenatural distinta, pero que justamente la resalte en la revisión de la cita anterior, pues, a diferencia de las anteriores, es una experiencia de percepción sobrenatural elemental, y, lejos de estar reservada a uno o varios individuos excepcionales, está al alcance de todas las personas. Esta es la percepción sobrenatural (nombrada en el texto como ‘visión’) que se da en el marco de los sueños. Así la describe Ibn Jaldún:

و أما الرؤيا فحقيقتها مطالعة النفس الناطقة في
ذاتها الروحانية لمحة من صور الوقائع فإنها
عندما تكون روحانية تكون صور الوقائع فيها
موجودة بالفعل كما هو شأن الذوات الروحانية
كلها و تصير روحانية بأن تتجرد عن المواد
الجسمانية و المدارك البدنية . . .

“La visión durante el sueño consiste realmente en la captación instantánea que lleva a cabo el alma racional, en su esencia espiritual, de las imágenes de los acontecimientos. En el alma espiritual las imágenes de los acontecimientos adquieren existencia real, como sucede con todo lo que tenga esencia espiritual. Y se hace espiritual al liberarse de los elementos materiales y de las percepciones corpóreas.”⁹⁵

Lo que nos dice nuestro autor en el texto es interesante, porque muestra como en una visión psico-metafísica, por llamarla de alguna manera, la naturaleza esencial del alma, y como él nos dice: *en el alma racional* (en su esencia “espiritual”) las imágenes de los acontecimientos *adquieren existencia real*. De alguna manera, son imágenes de lo real, libres de la sujeción de lo material y de las limitaciones de las percepciones corpóreas. El autor no aclara mucho cómo puede ser esto. Una interpretación de ello puede ser la siguiente: a diferencia de cuando “vemos” figuras o cosas en la imaginación, en el sueño, las imágenes no las “vemos”, sino que *estamos* en la experiencia de los hechos que presenciamos. Pero es una experiencia reconstruida por la imaginación. Se convierte,

por así decirlo, en el único destino de atención de las facultades mentales (pues en el sueño nuestros sentidos, principal fuente de los datos que llegan a la mente, están obliterados). Este monopolio de la atención mental en lo solo suministrado por la imaginación presenta a estos datos como reales. Por eso los sueños perturbadores nos sacuden de verdad, como si estuviésemos frente a un hecho, no frente a la simple imaginación de un hecho.⁹⁶ Podemos, estando despiertos, “ver” en la mente la imagen de un baile, y hasta forzando la imaginación podemos compeler la mente para figurarnos a personas concretas en ese baile, y hasta el color de sus trajes. Pero en el sueño no forzamos la imaginación. Prácticamente no se da allí mayor ejercicio de la voluntad hacia lo sensible que el que se da cuando, estando despiertos, vemos las cosas ante nosotros. En el sueño no “vemos” el baile, sino que *estamos* en él, participamos en el mismo como de una experiencia. Vemos y tocamos las personas; nos hablan y les hablamos, y no sabemos que nos van a decir (los hechos se salen de la voluntad, y es esa una de las razones de por que nos pueden azorar y hasta atormentar ciertos sueños). No es como la imaginación, de la cual uno puede tener las riendas: los sueños son, por esencia, un campo en que somos presas de lo involuntario. Por eso, en ellos, como bien dice el autor, “las imágenes de los acontecimientos adquieren existencia real”, y se dan, además, liberadas de lo material y de las percepciones: aunque tengamos los ojos cerrados, podemos ver cosas horribles o muy felices. Aunque el sueño pesado apague la sensibilidad de nuestros oídos, podemos oír gritos desesperados, estruendos horrorosos; y aunque haga frío sentiremos el calor de las llamas que soñamos, o viceversa, en un gran calor sentiremos el frío del ambiente con el que soñamos. *Aunque la mayor calma rodee nuestro sueño, si este es agitado por particulares angustias, nos despertaremos llenos de zozobra e inquietud*, como si estuviésemos en una nave agitada en medio de un mar proceloso. Maravillosa cosa es el sueño, y es aún más de maravillarse lo poco que sabemos sobre él.

Esta aparente pero patente independencia del sueño de los factores materiales y sensibles (que en algunos casos no es una independencia absoluta) confirma, para nuestro autor, la realidad de lo espiritual como algo a tener en cuenta en su calidad de ámbito propio y de segura existencia.

Ahora bien, aunque se dé esa independencia en los sueños que antes mencionábamos, ellos no la poseen de manera absoluta, pues ciertamente necesitan las noticias de la inteligencia y de la vida de la experiencia despierta para construir la materia de los sueños. Soñamos con cosas que conocemos: barcos, sillas, calles; pero esas cosas no se inventan ni solo se conocen a partir de la experiencia onírica, sino que son cosas que conocemos en la experiencia de vigilia (es decir, despiertos). El mundo onírico toma “prestados” contenidos de la experiencia de vigilia para componer el mundo de

experiencias particulares que son los sueños. A veces la composición es muy real, vívida. Otras veces es una fantasía que ronda en lo truculento, lo inverosímil o aún lo absurdo.⁹⁷ Pero, desde luego, a nuestro autor, más que estas cosas, ya de por sí notables, lo que le interesa es lo que en el sueño se nos revela del mundo de “lo oculto” (*al ġayb*). Y esa revelación tiene principalmente, en el sueño, el sentido de la noticia del futuro. Como lo dice Ibn Jaldún:

و قد يقع لها ذلك لمحة بسبب النوم كما نذكر
فتقتبس بها علم ما تتشوف إليه من الأمور
المستقبلية و تعود به إلى مداركها. فإن كان ذلك
الاقتباس ضعيفا و غير جلي بالمحاكاة و المثال
في الخيالي لتخلصه فيحتاج من أجل هذه
المحاكاة إلى التعبير و قد يكون الاقتباس قويا
يستغنى فيه عن المحاكاة فلا يحتاج إلى تعبير
لخوصه من المثال و الخيال.

“El instante de la captación lo propicia el sueño, como ya dijimos, y durante el mismo el alma se apodera del conocimiento de los acontecimientos futuros que desea conocer y lo convierte en percepciones sensibles. Si la captación es débil e imprecisa, el alma las conforma como alegorías o fantasías que, al estar en esa forma, necesitan interpretación. Pero si la captación es fuerte, prescinde de la alegoría y se hace innecesaria la interpretación, ya que está libre de representaciones alegóricas y de fantasías.”⁹⁸

Es importante lo que dice la cita anterior con respecto al alma: de cómo siendo ella racional, al actuar sin embargo “en su esencia espiritual” puede acceder al mundo de lo oculto, designado en la cultura islámica con el nombre ya mencionado de *al ġayb*. La creencia en el *ġayb* hace parte de la fe, y es una de las principales cosas que se establecen en la fe musulmana y en el *Corán*.⁹⁹ El mundo de lo oculto es o está, ciertamente, comprendido dentro de lo espiritual. No se puede acceder a ese mundo sin acceder a lo espiritual. Ahora bien, el mundo espiritual se caracteriza justamente por ser distinto a nuestro mundo de la realidad sensible existente. Y uno de los rasgos de esa distinción es éste: que mientras este mundo en que estamos en vida humana está comprendido en tiempo y espacio, el mundo espiritual no requiere de ambas cosas: no está ni en espacio ni en tiempo, sino en ubicuidad y eternidad. El mundo de la eternidad no es un mundo de “largo tiempo” o mucho tiempo (como erróneamente tanta gente piensa) sino que esta *fuera* del tiempo. ¿Cómo es esto? Es algo difícil de pensar y de describir, porque desde nuestra dimensión humana no podemos —como ya lo señaló Kant en su tiempo— pensar nada fuera de tiempo y espacio, cosas a las cuales el pensador de Königsberg llamaba “las formas puras de la sensibilidad”. Pero, si la eternidad trasciende al tiempo, eso significa (como algunos autores ya han sostenido) que en ella las tres dimensiones comunes del tiempo de nuestra realidad humana, que son pasado, presente y futuro, ocurren simultáneamente. Es también algo difícil de pensar o imaginar, pero menos alejado de nuestra circunstancia que simplemente intentar pensar en una realidad fuera del tiempo y el espacio, que en verdad es algo impensable.

Luego, si en lo espiritual, ámbito de eternidad, se dan conjuntamente esos tres momentos del tiempo antes mencionados: pasado, presente y futuro, es posible pensar

que, ya penetrando ese ámbito, podemos develar lo ocurrido, lo que ocurre y lo que va a ocurrir: esas presencias quedan abiertas a la percepción. En eso consiste la penetración de la percepción sobrenatural de este caso (la onírica) en el futuro.

Habría que decir esto: en sí, la percepción sobrenatural onírica no es tan diferente a la de los profetas y los clarividentes. Señalemos las distinciones: primero, no es voluntaria. Nadie sueña lo que desea, y por eso podemos no desear esa percepción. Las percepciones proféticas tampoco son voluntarias, pero sí son aceptadas por los profetas; mientras que las percepciones de los clarividentes son deseadas por estos, y tratan de forzarlas o manipularlas para obtener la información que buscan (a menudo, con fines “profesionales”). Por cierto que en el caso de ellos, la información más solicitada es aquella con respecto al futuro: las gentes pocas veces preguntan sobre el pasado, y menos aún sobre su vida moral (¿Qué fue lo que hice mal? ¿Qué debo hacer para ser mejor persona?, etc.). Más bien preguntan sobre lo porvenir (¿Me pedirá matrimonio? ¿Irán bien este negocio en que estoy invirtiendo?, ¿Se acabará esta dictadura?, etc.). Ello nos dice mucho sobre la gente, y sobre cómo no ha cambiado en miles de años.

Volviendo pues, a nuestro tema, observemos también que Ibn Jaldún señala de manera indirecta que existen grados de captación de los contenidos provenientes de lo sobrenatural en las percepciones oníricas de las que habla. Un grado ‘débil’ exige forzar el contenido recibido en una forma intermedia, como él lo dice: en alegorías o fantasías. Son formas intermedias, porque no está claro lo recibido, sino impreciso, y esas alegorías y fantasías parecen, al momento, la mejor manera de verter el mensaje percibido sin traicionar tanto su esencia. Pero exigen un paso adicional del intelecto, porque hay que sacarlas de lo simbólico, lo alegórico, y lo metafórico, para poder hacerlas planas y claras a los demás intelectos humanos. El que utiliza esos recursos para vestir con ellos sus propias ideas, no necesita interpretarlas, porque *conoce, sabe* de lo que habla, y simplemente lo transvasa a lo simbólico, para presentarlo de una manera indirecta que ayude a los demás a recrear el contenido que les transmite (como hacía Jesucristo con sus parábolas a sus discípulos y otra gente: la idea, la intención, no era que entendieran todo de una vez, directamente, sino que, en la lucha por entender un mensaje que lucía no del todo plano o claro, pudieran reinterpretarlo y re-crearlo, y darle nueva vida).¹⁰⁰ Así pues, tal como nos dice nuestro autor, una captación débil pasa por el recurso a elementos indirectos, que requieren de una interpretación (o *reinterpretación*, si asumimos que ya el verterlos en elementos indirectos es una primera interpretación). Mientras que una captación “fuerte” no requeriría interpretación, sino simplemente transmitir lo que se ha recibido en el sueño: las palabras o indicaciones mismas, en su ‘textualidad’, como si provinieran de una experiencia de la vida común, y no de un sueño.

Para Ibn Jaldún, el sueño como hecho o fenómeno de la vida, es una evidencia de la existencia patente de lo espiritual. Los sueños serían en realidad la primera etapa o el primer capítulo en el cual nuestra alma puede desprenderse de sus instancias corporales y sensibles, para unirse, aunque de manera aún débil y mediata, al ámbito espiritual que le es propio. Y en ese ámbito espiritual, que es el suyo, el alma no necesita de tales cosas como el apoyo corporal o sensible. Y él nos lo recuerda describiendo también todo el “funcionamiento” de la estructura espiritual, con las diferencias entre los ángeles y los humanos:

و السبب في وقوع هذه اللحمة للنفس أنها
ذات روحانية بالقوة مستكملة بالبدني و
مداركه حتى تصير ذاتها تعقلا محضا و
يكمل وجودها بالفعل فتكون حينئذ ذاتا
روحانية مدركة بغير شيء من الآلات
البدنية إلا أن نوعها في الروحانيات دون
نوع الملائكة أهل الأفق الأعلى على الذين
لم يستكملوا ذواتهم بشيء من مدارك
البدن ولا غيره. فهذا الاستعداد حاصل لها
ما دامت في البدن و منه خاص كالذي
للأولياء و منه عام للبشر على العموم و
هو أمر الرويا.

“La causa por la que esa visión instantánea sobreviene al alma es su esencia espiritual, con una capacidad suficiente que se manifiesta a través del cuerpo y de las percepciones sensoriales, para que su esencia llegue a transformarse en intelección pura y su esencia sea perfecta en acto. En dicho instante el alma es esencia espiritual perceptiva que no necesita de elementos corporales. No obstante, su categoría espiritual está por debajo de la de los ángeles, que constituyen el grupo más elevado y que no necesita que sus esencias se complementen con ninguna percepción corporal ni nada semejante. Esta aptitud es algo que el alma posee mientras permanece en el cuerpo, y se da en una forma especial, que es la de los santos, y en otra común, que es la de los humanos en general, y que es la visión onírica.”¹⁰¹

Así entonces, no se trata de que nuestra alma “se vuelve” otra cosa, para poder acceder a las percepciones especiales aquí estudiadas. Ella no tiene que convertirse en otra cosa para acceder a dichas percepciones, sino asumir en forma plena su condición netamente espiritual. Pero como ello es difícil en la condición existencial humana en que estamos, el alma solo lo asume en parte. La característica constante de esta asunción parcial es que dura poco: solo unos lapsos de tiempo muy breves. Y como dice nuestro autor, reviste dos formas: una ‘especial’ (la de los santos) y otra ‘común’, que es la del resto de los seres humanos.

Ahora bien, como asimismo señala Ibn Jaldún, la mencionada capacidad, que es más excelente en los santos que en el común de las gentes, es todavía más alta en el profeta. Pues mientras que las de los santos y la gente común siguen estando por debajo de la percepción angélica, la de los profetas accede al nivel angélico mismo. Si los vamos a poner en una escala graduada, los primeros humanos perceptores sobrenaturales, los más altos (más cercanos a, o ya participantes de, la ‘esfera angélica’) son los profetas. Luego vienen los videntes, y luego otros perceptores inferiores. Nuestro autor los lista desde lo común hasta lo trascendental, pasando por lo extraordinario, o sea, de abajo a arriba, de modo que el primer grado es el más cercano a la mayoría de los humanos, y el tercer grado es el más alto, pero la idea es la misma, solo cambia el punto de vista desde

el cual él describe esta estructura. Y ese tercer grado, que es el más alto en el ascenso espiritual de los hombres, a la vez presenta, en su nivel superior, una afinidad con la capacidad común a todos los hombres de alcanzar la visión de lo espiritual en los sueños:

و أما الذي للأنبياء فهو استعداد بالانسلاخ
من البشرية إلى الملكية المحضة التي هي
أعلى الروحانيات. و يخرج هذا الاستعداد
فيهم متكررا في حالات الوحي و هو عندما
يعرج على المدارك البدنية و يقع فيها ما يقع
من الإدراك يكون شبيها بحال النوم شبيها بينا
و إن كان حال النوم أدون منه. بكثير فلاجل
هذا الشبه عبر الشارع عن الرؤيا بأنها جزء
من ستة و أربعين جزا من النبوة و في رواية
ثلاثة و أربعين و في رواية سبعين. و ليس
العدد في جميعها مقصودا بالذات و إنما
المراد الكثرة في تفاوت هذه المراتب بدليل
ذكر السبعين في بعض طرقه و هو للتكثير
عند العرب.

“La [aptitud para alcanzar lo espiritual] que poseen los profetas consiste en la capacidad de liberarse de su condición humana y adquirir la angélica pura, que representa el grado más elevado de espiritualidad. Dicha capacidad se manifiesta repetidamente en ellos cuando reciben la revelación, y se mantiene cuando ésta toma la forma de percepciones corporales, en las cuales se produce algo muy semejante a lo que ocurre durante el sueño, aunque en este caso es algo de orden muy inferior.

Debido a esta similitud, el Legislador¹⁰² dijo que la visión onírica era como una 46ª parte de la profecía (según otra tradición, una 43ª; y según otra, una 70ª), aunque ninguna de esas cifras debe ser tomada como precisa ya que sólo pretenden expresar la gran diferencia que existe entre esas categorías, como se desprende de la mención del número 70 en algunas versiones, número es el usado por los árabes para expresar ‘una gran cantidad’.”¹⁰³

Como se menciona en el comentario de la cita en la nota al pie, ciertas referencias numéricas, como las mencionadas en el trozo referido, correspondían a un sentido figurado más que a una significación literal. Sin embargo, varios estudiosos trataron de interpretar cómo podían entenderse tales numeraciones en un sentido más plano. Pero nuestro autor no está de acuerdo con esas explicaciones textualistas:

و ما ذهب إليه بعضهم في رواية ستين و
أربعين من أن الوحي كان في مبتدئه بالرؤيا
سنة أشهر و هي نصف سنة و مدة النبوة
كلها بمكة و المدينة ثلاث و عشرين سنة
فنصف السنة منها جزء من ستة و أربعين
فكلام بعيد من التحقيق لأنه إنما وقع ذلك
للنبي صلى الله عليه و سلم و من أين لنا أن
هذه المدة وقعت لغيره من الأنبياء مع أن ذلك
إنما يعطي نسبة زمن الرؤيا من زمن النبوة و
لا يعطي حقيقتها من حقيقة النبوة. و إذا تبين
لك هذا مما ذكرناه أولا علمت أن معنى هذا
الجزء نسبة الاستعداد الأول الشامل للبشر إلى
الاستعداد القريب الخاص بصنف الأنبياء
الفطري لهم صلوات الله عليهم . . .

“Lo que algunos dicen que indica el número 46 es que la revelación, en sus comienzos, tuvo forma de visión onírica durante 6 meses, que es medio año, y que el período total de revelación entre Meca y Medina fue de 23 años, cantidad de la que medio año supone una 46ª parte. Pero eso es algo lejano a la verdad puesto que tal cosa sólo le ocurrió al Profeta —Dios lo bendiga y salve—, pero, ¿cómo sabemos que tal duración también lo fue para otros profetas?¹⁰⁴ Además de que eso sólo expresa la relación entre el período de visiones oníricas con el tiempo de la revelación. Como se desprende de lo que dijimos antes, el sentido de estas fracciones está en la relación entre la capacidad primaria, general para todos los humanos, y la capacidad especial próxima al grupo de los profetas y específica de ellos —las bendiciones de Dios sean sobre ellos—.”¹⁰⁵

Ahora bien, aunque la capacidad de percepción sobrenatural a través de lo onírico, a diferencia de la percepción sobrenatural profética, esté al alcance de la generalidad de los humanos, eso no significa que sea inmediatamente accesible y fácil de obtener. Al

contrario, hay en esto muchas distintas capacidades y aptitudes, entre quienes pueden ‘controlar’ y dirigir sus sueños, y quienes simplemente acceden de manera casual a la experiencia onírica, sin aviso y sin intención. Al respecto, Ibn Jaldún nos dice:

إذ هو الاستعداد البعيد وإن كان عاما في
البشر ومعه عوائق وموانع كثيرة من
حصوله بالفعل.
و من أعظم تلك الموانع الحواس الظاهرة
ففطر الله البشر على ارتفاع حجاب الحواس
بالنوم الذي هو جبلي لهم فتتعرض النفس
عند ارتفاعه إلى معرفة ما تتشوف إليه في
عالم الحق فتدرك في بعض الأحيان منه
لمحة يكون فيها الظفر بالمقصود و لذلك
جعلها الشارع من المبشرات فقال " لم يبق
من النبوة إلا المبشرات قالوا و ما
المبشرات يا رسول الله قال الرؤيا الصالحة
يراها الرجل الصالح أو ترى له ."

“La capacidad lejana, aunque general a los humanos [de acceder a lo sobrenatural en los sueños], presenta obstáculos y numerosos impedimentos para que de hecho se dé. Y uno de los mayores de esos impedimentos lo constituyen los sentidos externos. Dios otorgó a los humanos la posibilidad de levantar el velo de los sentidos durante el sueño, que es algo natural en ellos. Y así el alma, cuando el velo es alzado, queda preparada para conocer lo que desee del Universo de la Verdad. En algunas ocasiones capta un instante y en él logra alcanzar lo que desea. Por eso el Legislador los consideró ‘portadores de alegres nuevas’ cuando dijo: “De la profecía sólo se mantienen los ‘portadores del alegres nuevas’”. Le preguntaron entonces: “¿Qué son los ‘portadores de alegres nuevas?’” Y él dijo: “Las visiones oníricas honestas que un hombre honesto ve o le son mostradas”.”¹⁰⁶

En este trozo es digno de señalarse especialmente que el autor menciona una categoría que será fundamental en su teoría sobre la percepción sobrenatural: la de “velo de los sentidos” (*ḥiṡāb al-ḥawāss*, nombrada por Ibn Jaldún a veces en singular: “velo del sentido”, *ḥiṡāb al-ḥiṡs*)¹⁰⁷. Volveremos a encontrar esta expresión en otras partes del texto más adelante. Baste por ahora decir que es una categoría de larga historia en el pensamiento religioso islámico, pudiendo trazarse su origen al *Corán* mismo, y siendo frecuente su alusión por parte de varios autores, tanto de la mística musulmana como de la filosofía islámica.

Seguidamente, nuestro autor despliega de manera breve una teoría sobre el sueño, es decir, por qué soñar es ese transitar de la imaginación a través de evocaciones, presencias y figuraciones que corresponden en mayor o menor parte a la realidad, pero en el cual también hay aspectos desconocidos, y durante el cual estamos desprovistos o desprotegidos de las defensas de nuestra consciencia. Parece claro y elemental que, si está hablando sobre un tipo particular de manera de soñar, trate de explicar un poco en qué consiste eso de lo que está hablando. Pero es dudoso que se trate de ideas suyas: probablemente proceden —como mucho de lo que refiere y en que se apoya al tratar y presentar cosas que caen fuera del ámbito de su estudio, ya sean ideas de física, medicina, biología u otras áreas— de la tradición árabe anterior a él. Y ésta, a su vez, bebe en gran parte de otras fuentes orientales (Mesopotamia, Persia, Siria, Egipto, India...) y sobre todo de la tradición griega. Igual que con respecto a los tratamientos de otras áreas, en las líneas que siguen a la anterior cita, el reporte de Ibn Jaldún es netamente fenomenológico, haciendo encajar los hechos en una trama explicativa elemental

directamente pertinente a los mismos, sin ahondar en la teoría misma sobre ellos. Lo hace así porque ya ha procedido de esta manera con respecto a los ámbitos tratados en esta parte, y no es su intención hacer del texto un estudio teórico profundo sobre cuestiones psicológicas, religiosas, místicas o científicas, sino una descripción exhaustiva que dé cuenta de ciertos fenómenos cuya incidencia en la sociedad y la cultura no puede ni debe ser ignorada en un estudio de carácter historiográfico. Así pues, con respecto a como ‘funcionan’ los sueños, nos dice lo siguiente:

و أما سبب ارتفاع حجاب الحواس بالنوم
فعلى ما أصفه لك و ذلك أن النفس الناطقة
إنما إدراكها و أفعالها بالروح الحيواني
الجسماني و هو بخار لطيف مركزه
بالتجويف الأيسر من القلب على ما في كتب
التشريح لجالينوس و غيره. و ينبعث مع
الدم في الشريانات و العروق فيعطي الحس
و الحركة و سائر الأفعال البدنية. و يرتفع
لطيفه إلى الدماغ فيعدل من برده و يتم
أفعال القوى التي في بطونه. فالنفس الناطقة
إنما تدرك و تعقل بهذا الروح البخاري و هي
متعلقة به لما اقتضته حكمة التكوين في أن
اللطيف لا يؤثر في الكثيف و لما لطف هذا
الروح الحيواني من بين المواد البدنية صار
محلا لآثار الذات المبينة له في جسمانيته
وهي النفس الناطقة و صارت آثارها حاصلة
في البدن بواسطته.

“La razón por la que durante el sueño se levanta el velo de los sentidos es la siguiente: El alma racional sólo tiene percepciones y realiza actos por medio de su espíritu animal corpóreo, que es un vapor sutil que se asienta en la cavidad derecha del corazón, según recogen los tratados de anatomía de Galeno y de otros sabios. Se difunde por medio de la sangre por arterias y venas y genera la percepción, el movimiento y las demás acciones propias del cuerpo. Lo más sutil de él asciende hasta el cerebro, donde es atemperado por la frialdad de éste, y allí se generan los actos de las capacidades que se asientan en las cavidades cerebrales. El alma racional sólo percibe y actúa gracias a este espíritu vaporoso, que está unido a ella y que resulta indispensable para la sabiduría genésica, porque lo sutil no puede ser activado por lo denso. Y puesto que este espíritu animal es lo único sutil entre los elementos corporales, se convierte en el lugar propio para recibir las influencias de la esencia que sólo se diferencia de él en la corporeidad, y que es el alma racional. Por medio de él sus influencias tienen efecto en el cuerpo.”¹⁰⁸

En este punto, nuestro autor amplía su perspectiva para incluir una también breve teoría o explicación sucinta de cómo se da el proceso de la percepción en sí. Abarca desde el proceso de percepción simple, por el cual nos damos cuenta de las cosas comunes (y con cuya información construimos razonamientos), hasta el proceso de las percepciones sobrenaturales. Como en el caso anterior, su intención no es profundizar sobre este tema, sino describirlo someramente para hacer concordar la realidad sobre la que está tratando con los planteamientos básicos de su cultura. Pero en el presente caso, esta ampliación del tema se da porque en su despliegue, Ibn Jaldún nos explicará cual es la causa de que podamos soñar, y por añadidura, alcanzar en el sueño el mundo de lo desconocido:

و قد كنا قدمنا أن إدراكها على نوعين إدراك
بالظاهر و هو الحواس الخمس و إدراك
بالباطن و هو القوى الدماغية. و أن هذا
الإدراك كله صارف لها عن إدراكها ما
فوقها من ذواتها الروحانية التي هي

“Ya hemos adelantado que la percepción del alma racional se produce de dos modos: la percepción externa, a través de los cinco sentidos; y la percepción interna a través de las potencias cerebrales. Todas estas percepciones la apartan de percibir las esencias espirituales que están por encima de ella, pero para cuya percepción está preparada porque ha sido dotada

مستعدة له بالفطرة و لما كانت الحواس
الظاهرة جسمانية كانت معرضة للوهن و
الفشل بما يدركها من التعب و الكلال و
تغشى الروح بكثرة التصرف. فخلق الله لها
طلب الاستجمام لتجدد الإدراك على الصورة
الكاملة. و إنما يكون ذلك بانخس الروح
الحيواني من الحواس الظاهرة كلها و
رجوعه إلى الحس الباطن و يعين على ذلك
ما يغشى البدن من البرد بالليل فتطلب
الحرارة الغزيرة أعماق البدن و تذهب من
ظاهرة إلى باطنه فتكون مشبعة مركبها و
هو الروح الحيواني إلى الباطن. و لذلك كان
النوم للبشر في الغالب إنما هو بالليل فإذا
انخس الروح عن الحواس الظاهرة و رجع
إلى القوى الباطنة و خفت عن النفس
شواغل الحس و موانعه و رجعت إلى
الصورة التي في الحافظة تمثل منها
بالتركيب و التحليل صور خيالية و أكثر ما
تكون معتادة لأنها منتزعة من المدركات
المتعاهدة قريباً ثم ينزلها الحس المشترك
الذي هو جامع الحواس الظاهرة فيدركها
على أنحاء الحواس الخمس الظاهرة. و
ربما التفتت النفس لفتة إلى ذاتها الروحية
مع منازعتها القوى الباطنية فتدرك
بإدراكها الروحاني لأنها مفطورة عليه و
تقيس من صور الأشياء التي صارت متعلقة
في ذاتها حينئذ.

por Dios para ello. Al ser corporales, los sentidos externos se hallan expuestos a la imprecisión y al error en su actividad por causa del cansancio y la fatiga, de manera que el espíritu puede quedar abotargado [sic] por el ejercicio continuado. Pero Dios le infundió el deseo de descansar para poder percibir de nuevo de manera perfecta, y esto se consigue haciendo que el alma animal se desprenda de todos sus sentidos externos y se vuelva hacia los internos. A ello ayuda el frío nocturno que, al envolver el cuerpo, hace que el calor natural busque las zonas internas del cuerpo y fluya del exterior al interior. Su soporte, que es el alma animal, le acompaña en su fluir hacia el interior. Por eso el sueño de los humanos tiene lugar, en la mayoría de los casos, sólo durante la noche, y es entonces cuando el espíritu abandona los sentidos externos y se vuelve hacia las capacidades internas. Los impedimentos y obstáculos que suponen los sentidos se aminoran en el espíritu y éste se torna hacia las representaciones de la memoria y, asimilándolas y separándolas, les da forma de representaciones imaginarias. La mayoría de ellas son formas comunes ya que el alma se ha separado hace muy poco de las percepciones a las que estaba unida a través de los sentidos. El ‘sentido global’ —que es el constituido por el conjunto de los cinco sentidos— las recoge y las percibe en la forma en que lo hacen los sentidos externos. Pero a veces el alma se inclina y dirige hacia su esencia espiritual siguiendo el impulso de sus fuerzas internas, y percibe con la percepción espiritual con que ha sido dotada en su naturaleza, y aprehende algunas formas de las cosas que, en ese momento, han quedado adheridas a su esencia.”¹⁰⁹

En el pasaje anterior, Ibn Jaldún nos ha hablado y explicado sobre varias cosas. Una es por qué dormimos principalmente de noche; otra es el problema del alma racional para *elegir* o tomar los elementos para su trabajo, de entre lo aportado por la percepción humana común (tanto en su versión ‘externa’ como en la ‘interna’ como nombra nuestro autor a ambas), y lo que le viene “su esencia espiritual siguiendo el impulso de sus fuerzas internas”. Este último aporte lo capta con una ‘percepción espiritual’ apropiada a su naturaleza. Ciertamente, en el sueño, sobre todo el profundo, las sensaciones pasan a un lugar secundario, y la percepción ‘externa’ se debilita (hay quienes inclusive podrán dormir teniendo al lado una banda de Rock, o peor, un grupo de gaita zuliana, y no despertarán...). Podemos también sufrir golpes, olores fuertes, y no despertarnos, aunque parte o mucho de eso ‘externo’ se transforme en sensaciones y elementos dentro de la conformación del sueño como representación figurativa en la mente. Desde luego, la vista no ve nada porque los ojos están cerrados (aunque una fuerte luz también puede ser incorporada en el sueño como los anteriores elementos sensibles). De hecho, hay

quien no se despertará por un ruido, pero sí por una luz muy fuerte, que a pesar de los párpados, es captada en parte por la vista y estimula a la mente para ir al estado de conciencia.

Así, al estar dormidos, el alma racional no tiene que ocuparse de lo ‘externo’, sino que puede retornar a su naturaleza más propia, que es la de ser algo conectado con el espíritu. Recordemos que en la primera parte del trozo el autor vuelve a insistir en que, para alcanzar las percepciones de lo oculto, es necesario reducir la apelación primaria de los sentidos externos. Eso es lo que sucede de manera natural en el sueño. Entonces el alma, como él dice, se torna a la memoria, y ya solo tiene que elegir en lo que hay allí para conformar sus representaciones. El sueño —siempre entendido como representación, no el mero acto de dormir— generalmente está constituido por esas representaciones de la memoria, combinadas, reformadas o deformadas por el alma (o, si no se cree en el alma, por la parte de la mente que se dedique a ello) para hacer la representación, pero a veces —y esto es lo importante a destacar aquí— al poder estar despojada de lo sensible, y poder entrar en el ámbito angélico, *puede componer la representación con lo que encuentre allí*, con lo que de allí ella pueda conservar. La percepción sobrenatural onírica es, en este sentido, una captura de un contenido que está fuera de nuestra naturaleza, aunque se percibe al interior de ésta, por el contacto que nuestra alma racional, como esencia pura, puede tener con la esfera angélica y con lo que puede retener de lo hallado en ella. Ahora bien, el modo como el alma traslada o traduce eso que encuentra varía, según el caso y la persona, a saber:

ثم يأخذ الخيال تلك الصور المدركة
 فيمثّلها بالحقيقة أو المحاكاة في القوالب
 المعهودة و المحاكاة من هذه هي
 المحتاجة للتعبير و تصرفها بالتركيب و
 التحليل في صور الحافظة قبل أن تدرّك
 من تلك اللوحة ما تدرّكه هي أضغاث
 أحلام. و في الصحيح أن النبي صلى الله
 عليه وسلم قال: " الرؤيا ثلاث رؤيا من
 الله و رؤيا من الملك و رؤيا من الشيطان
 " و هذا التفصيل مطابق لما ذكرناه
 فالجلي من الله و المحاكاة الداعية إلى
 التعبير من الملك و أضغاث الأحلام من
 الشيطان لأنها كلها باطل و الشيطان
 ينبوع الباطل.

“La imaginación toma entonces las imágenes percibidas y las conforma, de manera realista o alegórica, en moldes tipificados. Las formas alegóricas requieren ser interpretadas.¹¹⁰ La actividad que el alma realiza, agrupando y descomponiendo las imágenes de la memoria antes de que perciba lo que capta en ese instante [de su unión con lo espiritual en la esfera angélica], es lo que constituyen la ‘maraña de sueños’¹¹¹. Se recoge en el *Ṣaḥīḥ* que el Profeta —Dios lo bendiga y salve— dijo: “Las visiones oníricas son de tres tipos: las que inspira Dios, las que inspiran los ángeles y las que inspira el demonio”, división que se corresponde con lo que venimos diciendo. Las nítidas provienen de Dios; las alegóricas, que requieren interpretación, provienen de los ángeles; y las ‘marañas de sueños’ provienen del demonio porque todas ellas son vanas, y el demonio es el origen de la futilidad.”¹¹²

Así pues, habría varios tipos de ‘visiones’ oníricas. Téngase en cuenta que pareciera, a mi juicio, haber dos iniciativas en las dos primeras clases de visión, pero que *nunca* interviene Dios directamente sobre el durmiente, sino siempre a través de un ángel (si seguimos la pauta o marco referencial neoplatónico de cómo se da todo este

fenómeno de la percepción sobrenatural en sus distintas manifestaciones). Esa sería la iniciativa divina. Pero entonces, parecería que hay también una iniciativa angélica, ciertamente no sin permiso divino, pero que actúa de manera más autónoma sobre nuestra alma racional.

El tercer tipo de visión, que no tendría mayor misterio, parecería confirmar la segunda: porque si los demonios, que son ángeles, tienen potestad para influir en nuestra alma racional durante el sueño, inspirando sus desagradables visiones, ¿Por qué no suponer que los ángeles no rebeldes, es decir, los buenos, también poseen esa potestad de inspirarnos cosas *motuproprio* con el permiso de Dios? Esta forma de concebir esa triple división de las visiones al menos la muestra más coherente y lógica, dentro de lo que cabe.

Asimismo, el trozo citado, al principio, nos habla de dos tipos de imágenes percibidas en sueños: unas son realistas y otras son alegóricas. Las primeras no requieren mayor interpretación, sino solo su traslado (= traducción) de lo percibido a las palabras que den cuenta de ello. En cambio, las alegóricas sí requieren interpretación. Pero como el alma racional no está sola sino unida al cuerpo, no puede inmiscuirse exclusivamente con ninguno de ambos ámbitos, y por eso las percepciones se dan conjuntamente de cosas sobrenaturales y cosas naturales, lo cual causa la confusión aludida en el texto y en el Corán con relación a ciertos sueños.

Ibn Jaldún termina aquí sus palabras sobre los sueños como fuente de percepción sobrenatural, y al final dice con énfasis que este tipo de experiencia es algo que solo se da en los seres humanos,¹¹³ y además, son percepciones al alcance de la generalidad de éstos:

هذه حقيقة الرؤيا و ما يسببها و يشيعها من
النوم و هي خواص للنفس الإنسانية
موجودة في البشر على العموم لا يخلو عنها
أحد منهم بل كل واحد من الإنساني رأى في
نومه ما صدر له في يقظته مرارا غير واحدة
و حصل له على القطع أن النفس مدركة
للغيب في النوم و لا بد و إذا جاز في ذلك في
عالم النوم فلا يمتنع في غيره من الأحوال
لأن الذات المدركة واحدة و خواصها عامة
في كل حال و الله الهادي إلى
الحق.

“Esta es la realidad de las visiones oníricas, cómo están relacionadas con el sueño y cómo éste las genera. Se trata de algo específico del alma humana y que se da en todos los hombres. A nadie ha dejado de ocurrirle, es más, todo ser humano ha visto más de una vez en sueños lo que luego le ha sucedido cuando estaba despierto y tiene clara conciencia de que el alma es capaz de percibir lo oculto durante el sueño. Y, obviamente, si algo ocurre en el mundo de los sueños, no será imposible en otras circunstancias puesto que la esencia de la percepción es única y sus características específicas son permanentes en toda circunstancia. Dios es el que guía hacia la verdad con su gracia y su favor.”¹¹⁴

Lo que dice a mitad del trozo citado: “obviamente, si algo ocurre en el mundo de los sueños, no será imposible en otras circunstancias puesto que la esencia de la percepción es única y sus características específicas son permanentes en toda

circunstancia”, me parece interesante desde un punto de vista filosófico. Para Ibn Jaldún, el sueño es una especie de subconjunto de, o una parcela incluida en, la imaginación real. Si la esencia de la percepción es recibir *lo que está allí*, sea imaginario, sea real, eso sugiere y quizá hasta significa que la correlación entre realidad e imaginación no es simplemente como la que se da entre cosas o ámbitos radicalmente diferentes, sino entre correlatos de una misma naturaleza. Soñar con una suma bien realizada es un hecho que en sí mismo entraña una realidad y una verdad que no casualmente es afín a hacer esa suma bien hecha *realmente*. Habría que decir que, al menos, hay realidad en ambos ámbitos. La realidad ‘efectiva’ del ámbito sensible (o sea, la realidad comúnmente entendida como tal) y la realidad de la imaginación y las intuiciones, recuerdos y figuraciones que realiza la percepción interna de la mente. No por ser abstracta e inmaterial, la realidad del mundo imaginario deja de ser relevante y aún sensible, sino que es posible que ella pueda *tener aún más realidad* que el mundo de la realidad efectiva de lo sensible. Este vaivén entre ‘lo real’ y lo imaginario es común a las reflexiones del pensamiento abstracto, y no solo lo encontramos en las primeras elucubraciones filosóficas del pensamiento griego presocrático (cfr. Parménides de Elea y otros), sino también en otras culturas, como en el pensador chino Zhuang-Zi (Zhuang-Zhou), quien en un bello ejemplo clásico, muy conocido, después de haber soñado que era una mariposa, se pregunta si él es una mariposa que sueña que es humano o un humano que sueña ser mariposa.¹¹⁵ Esto puede ser sugerido como una idea afín a la de ese texto de Ibn Jaldún, pero creo que nuestro autor se refiere a una cuestión más *mecánica* del proceso de la percepción, el cual se activa y dictamina a partir de lo que capta, no a partir simplemente de un acto de voluntad. Es más: hasta cierto punto, percibir es un acto automático, involuntario. Más que diferenciar entre “imaginario-falso” y “existente-verdadero”, habría que diferenciar entre una realidad de la conciencia que percibimos en la imaginación, y una realidad material, que percibimos sensiblemente. Pero en ambos procesos de percepción es evidente que se capta *lo que está allí*, y si no lo está, no será captado. Si yo veo un elefante rosado, es porque lo estoy captando, y eso no significa que sea una realidad externa, material, sino que lo estoy captando como una realidad interna, a la que comúnmente se la suele llamar alucinación (esperemos que por *delirium tremens*...). Pero el hecho de que sea una alucinación no la hace menos real para mí, que la estoy ‘viendo’. No hay tal radical separación entre algo que está allí y algo que no está allí, porque de algún modo, para poder ser captado, interna o externamente, ese ser, como el ente bajo el cual es comprendido, *debe estar allí*, en alguna de ambas modalidades.¹¹⁶

Más adelante, en un trozo aparte, Ibn Jaldún destacará un hecho bien esencial en el caso de muchos de estos perceptores de lo sobrenatural, que inclusive abarca a los profetas. Ese hecho consiste en que las percepciones de estas personas son involuntarias:

و وقوع ما يقع للبشر من ذلك غالبا إنما هو من غير قصد ولا قدرة عليه. وإنما تكون النفس متشوقة لذلك الشيء فيقع بتلك اللحمة في النوم لأنها تقصد إلى ذلك فتراه . . .

“Casi todo lo que acontece a los hombres en este ámbito ocurre sin que se lo propongan y sin que tengan dominio sobre ello. El alma fija atentamente su deseo en algo y, en un instante del sueño, sobreviene eso que deseaba y alcanza a verlo.”¹¹⁷

En contraparte a lo que se acaba de decir, están los casos en que si *se desea* procurar ciertos sueños o cierta clase de sueño; hay una expresa intención de alcanzar visiones particulares, y para ello se emplean medios inusuales y peculiares. En la cultura islámica de la época —así como en la de otros ámbitos geográficos— no era inusual acudir a recursos especiales, insólitos, en búsqueda de lograr sueños en los que se deseaba una percepción especial:

و قد وقع في كتاب الغاية و غير من كتب أهل الرياضات ذكر أسماء تذكر عند النوم فتكون عنها الرؤيا فيما يتشوف إليه و يسمونها الحالومية. و ذكر منها مسلمة في كتاب الغاية حالومة سماها حالومة الطباع التام و هو أن يقال عند النوم بعد فراغ السر و صحة التوجه هذه الكلمات الأعجمية و هي تماغس بعد أن يسود و غداس نوفنا غداس و يذكر حاجته فإنه يرى الكشف عما يسأل عنه في النوم. و حكى أن رجلا فعل ذلك بعد رياضة ليل في مأكله و ذكره فتمثل له شخص يقول له إن طباعك التام فسأله و أخبره عما كان يتشوف إليه . . .

“En el *Kitāb al-Gāya*¹¹⁸ y en otras obras de este tipo se mencionan palabras que deben pronunciarse justo antes de dormirse para provocar la visión de lo que se desea conocer, y que reciben el nombre de ‘propiciadoras de visiones oníricas’. Maslama cita en su *Kitāb al-Gāya* unas de éstas, a las que llama ‘de imagen perfecta’ y que hay que decir antes de quedarse dormido y tras haber liberado el espíritu y alcanzado la correcta disposición. Se trata de la fórmula en lengua no árabe *«tamāgiš bacda an yasmād na-ğadās nanfanā ġādīs»*,¹¹⁹ tras la cual se expresa el deseo, y el que lo hace verá cómo se le presenta en sueños lo que ha solicitado. Se cuenta que un hombre hizo esto después de haber ayunado durante varias noches y, al pronunciarlas, se le apareció una figura que le dijo: “Yo soy tu imagen perfecta”. Y él le hizo preguntas sobre cosas que deseaba saber y la figura se las contestó.”¹²⁰

Nuestro autor mismo, inclusive, echó su suerte en este intento de lograr tener sueños reveladores, para los fines que le fueran pertinentes, y utilizando la mencionada fórmula misteriosa. Y así lo cuenta:

و قد وقع لي أنا بهذه الأسماء وراء عجيبة و اطلعت بها على أمور كنت أتشوف عليها من أحوالي. و ليس ذلك بدليل على أن القصد للرؤيا يحدثها و إنما هذه الحالومات تحدث استعدادا في النفس لوقوع الرؤيا فإذا قوي الاستعداد كال أقرب إلى حصول ما يستعد له. و للشخص أن يفعل من الاستعداد ما أحب و لا يكون دليلا على إيقاع المستمد له فالقدرة على الاستعداد غير القدرة على الشيء فاعلم ذلك و تدبره فيما تجد من أمثاله و الله الحكيم الخبير.

“A mí mismo me ocurrió que tuve, pronunciando esas palabras, una extraña visión en la que supe cosas que deseaba conocer sobre aspectos de mi vida. Sin embargo esto no asegura que el deseo de tener una visión la produzca realmente, sino sólo que estas fórmulas generan una preparación en el alma para que la visión tenga lugar, y que, si la preparación es intensa, es más probable que alcance aquello para lo que se ha preparado. El hombre puede prepararse para lo que desee, pero eso no garantiza que suceda aquello para lo que se ha preparado, porque el dominio sobre la preparación no implica el dominio sobre el asunto en sí, como cualquiera puede saber por deducción de casos semejantes. Dios es el Sabio y el Bien Informado.”¹²¹

Como se puede leer, a pesar de su experiencia afortunada en este difícil ámbito de tan maravillosas percepciones oníricas, Ibn Jaldún, como persona formada con criterio intelectual, no hace generalización de lo que fue solo su experiencia particular, y separa bien en ésta lo que fue accidental o incidental, y lo que habría sido substancial en ella. Reconoce y acepta su experiencia, no la niega, pero no saca de ella una conclusión universal (que es a lo que saltan, con no poca frecuencia, otros estudiosos más entusiastas que prudentes). Y además, nos dice que en esa experiencia —extraordinaria por demás— hay que separar tres cosas: la primera, que una cosa es *desear* tener una visión onírica particular; otra cosa es *preparar* el alma para tener la visión deseada, y una tercera cosa es *alcanzar* dicha visión. Es importante tener en cuenta estos tres aspectos, porque, como vimos antes y se dijo en esa ocasión, las percepciones sobrenaturales más importantes no son *deseadas* por sus perceptores, así gocen y amen tenerlas. No las procuran ni las buscan: esta ausencia de voluntad del perceptor es un aspecto esencial en ellas. De modo que si la preparación para dichas visiones oníricas es bien llevada, será posible tenerlas, pero ello no es una consecuencia necesaria y obligada. No se trata de fenómenos directa o inmediatamente controlables. La forma en que ellos ocurren da a entender precisamente lo contrario a eso.¹²²

Percepciones sobrenaturales de adivinos, y aspectos teóricos adicionales sobre la percepción sobrenatural

Luego de esta parte, Ibn Jaldún volverá a examinar el caso de los perceptores sobrenaturales inferiores al profeta, así como las percepciones sobrenaturales distintas a las oníricas. Ya en páginas anteriores ha tratado sobre los videntes o clarividentes, pero ahora se referirá a unos que, aunque parecidos a estos, podrían conceptuarse como de inferior capacidad o *calidad*, más débiles en su percepción sobrenatural que aquellos. Esta diferencia nos parece clave, aunque debemos advertir que la traducción utilizada para este estudio califica a los perceptores de esta parte ahora tratada con el mismo título —videntes— que emplea con relación a aquellos de la parte anterior. Pero en el texto árabe el autor emplea términos diferentes. Para hablar de los primeros videntes a los que se refiere, emplea el término *kubhān*, plural de *kāhin* (afín al hebreo *cohen*) que puede ser traducido efectivamente como “adivino”, “vidente” o “clarividente”, y también emplea la voz *kibāna*¹²³, que significaría “adivinación”, “videncia” o “clarividencia”. Pero en esta parte que ahora examinaremos se va a referir a unos individuos que denomina *‘arraḡūn* (plural de *‘arraḡ*, adivino), que como vemos, significaría “adivinos”, es decir, una categoría de perceptores considerada inferior a la de los clarividentes. Si este fuera un trabajo filológico, convendría aquí una explicación de por qué no deben traducirse ambos términos con una misma palabra castellana (sea “adivino” o “clarividente”), pues,

enseñados por el adiestramiento filosófico a desconfiar de los sinónimos, no es plausible pensar que nuestro autor, para dar a entender el mismo significado, hubiese tenido que utilizar dos palabras diferentes. Mas como lo que nos interesa aquí es cómo el autor realiza una aproximación fenomenológica a los hechos relacionados con los perceptores sobrenaturales, solo señalamos esto como una particularidad a ser tomada en cuenta. Y por cierto que también la toman en cuenta algunas de las traducciones anteriores, como la de Rosenthal y Feres.¹²⁴

Teniendo en cuenta lo dicho, en este estudio utilicé dos palabras distintas para referirme a cada uno de ambos tipos de perceptores. Al primer tipo lo llamé indistintamente “videntes” o “clarividentes” y al segundo tipo de perceptores, lo llamé “adivinos”. En adelante, en las citas que se refieran a adivinos, aunque la versión utilizada los nombre como ‘videntes’, pondremos entre corchetes la palabra “adivinos” para precisar a qué tipo de perceptores se refiere.

Aparte de los adivinos, Ibn Jaldún también tratará en adelante sobre perceptores y percepciones sobrenaturales más excéntricas que todos los nombrados. Algunos de estos casos perceptivos son de carácter incidental o único, no constante ni usual. En todo caso, serían percepciones sobrenaturales distintas a las de los profetas y a las alcanzadas durante el sueño, aunque, como con todas estas percepciones, existe un hilo común en todo el conjunto de estas percepciones: el acceso a la información o los contenidos que están en la esfera angélica.

Ibn Jaldún, pues, retoma el hilo de su relato aludiendo a la principal característica de los ‘adivinos’:

ثم إنا نجد في النوع الإنساني أشخاصا يخبرون
بالكائنات قبل وقوعها بطبيعة فيهم يتميز بها
صنفهم عن سائر الناس ولا يرجعون في ذلك
إلى صناعة ولا يستدلون عليه بأثر من النجوم
ولا من غيرها إنما نجد مداركهم في ذلك
بمقتضى فطرته التي فطروا عليها وذلك مثل
العرافين والناظرين في الأجسام الشفافة
كالمرايا وطساس الماء والناظرين في قلوب
الحيوانات وأكبادها وعظامها وأهل الزجر
في الطير والسباع وأهل الطرق بالحصى و
الحبوب من الحنطة والنوى وهذه كلها
موجودة في عالم الإنسان لا يسع أحدا جدها
ولا إنكارها.

“Entre los seres humanos encontramos individuos capaces de informar sobre los acontecimientos antes de que éstos tengan lugar, gracias a que poseen una naturaleza que los diferencia de los demás hombres. No utilizan para ello ninguna técnica ni basan sus predicciones en el curso de los astros ni en ninguna otra cosa, sino que vemos que tienen aptitudes derivadas necesariamente de la disposición con la que han sido dotados por Dios. Así son los videntes [= adivinos]; los que miran a través de objetos reflectantes como espejos o escudillas de agua; los que observan los corazones de los animales, o los hígados, o los huesos; los que auguran basándose en el vuelo de los pájaros o en la huida de las fieras a las que espantan; los que tiran guijarros, o granos de trigo, o huesos de dátil. Todo esto existe en el ámbito del ser humano y nadie puede negarlo ni ignorarlo.”¹²⁵

Notemos que hay otro rasgo más con que Ibn Jaldún distingue de los profetas a estos perceptores nombrados, que son los adivinos, de quienes nos habla ahora. Este

rasgo adicional es básico: los adivinos, lejos de apuntar a la dirección moral y teleológica de una comunidad (= saber sobre la condición de los seres, y cuál es el rumbo que deben tomar, en su vida individual y social: en eso consiste buena parte de la condición profética), se limitan a “informar sobre los acontecimientos antes de que éstos tengan lugar”, es decir, conocer y predecir el futuro. Muchos piensan que esto es lo más importante o principal en un profeta. ¡Cuán equivocados están! Casi podría decirse que es lo menos importante. Precisamente porque esto es lo que comparten con una serie de elementos, como los videntes y adivinos, amén de otros humanos (y, en cierto modo, con toda la humanidad, en la medida que en el sueño sea posible avizorar información sobre cosas futuras, caso que no es nada extraño sino muy frecuente para quienes lo experimentan), es por lo que tal cosa sería la menos importante en un profeta. Lo importante de un profeta es que le dice a la gente su condición y les exhorta a lo que deben hacer. Eso no lo hace un adivino o vidente ni ningún otro tipo de perceptor distinto del profeta. Ciertamente, no es *misión* de esos otros perceptores inferiores hacer tal cosa. En cambio, el profeta tiene una *misión*; él es un ‘enviado’, un *rasūl*.¹²⁶ Los poderes extraordinarios con que ha sido dotado son para esa misión, y tienen sentido dentro de ella, enmarcados referencialmente en ella. Puede haber profeta sin poderes, pero poderes sin profeta no tiene mucho sentido (esto es, no tiene mucho sentido *profético* como tal). Así como no es el hábito el que hace al monje, no son los poderes y los prodigios que puede realizar los que hacen al profeta. Mahoma, como ya se ha dicho en páginas anteriores, no tuvo poderes ni hizo milagros.¹²⁷ Su milagro fue la revelación que recibió y transmitió en el Corán.

Ahora bien, como nos señala nuestro autor, en estos perceptores, la naturaleza de su percepción peculiar se da combinada o auxiliada por el recurso a elementos externos, como cuerpos cristalinos o jofainas con agua, etc.¹²⁸ Pero también están los que tratan de obtener la percepción de lo venidero por medio de la inspección de las vísceras de animales. Lo curioso es que, a lo largo del globo, podemos encontrar estos y otro tipo de fenómenos, en latitudes y regiones de las cuales, ciertamente, nuestro autor no pudo haber tenido noticia.¹²⁹ Podría decirse que, en cierto modo, en distintos lugares del globo se desarrollaron técnicas para coadyuvar la percepción sobrenatural. Técnicas que coinciden entre sí, a pesar de las evidentes diferencias culturales entre los pueblos en donde tenían lugar esas prácticas.

Percepciones sobrenaturales de posesos, dementes, y personas cercanas a la muerte; la *paravigilia*; recursos para ayudar la percepción sobrenatural

Luego nuestro autor pasa a examinar casos de percepciones aún más extrañas y diferentes entre sí, asimilando sus manifestaciones a las que anteriormente ha descrito:

و كذلك المجانين يلقي على ألسنتهم كلمات
من الغيب فيخبرون بها وكذلك النائم و
الميت لأول موته أو نومه يتكلم بالغيب. و
كذلك أهل الرياضات من المتصوفة لهم
مدارك في الغيب على سبيل الكرامة
معروفة.

“Y lo mismo ocurre con los posesos, que sus lenguas pronuncian palabras sobre lo oculto y nos dan información sobre ello. Y así mismo [sic] el moribundo o el dormido, cuando están a punto de morir o de dormirse, hablan de lo oculto. Y los que practican el sufismo también alcanzan el conocimiento de lo oculto por gracia especial de Dios, como es bien sabido.”¹³⁰

En el trozo citado, nuestro autor nos habla de cuatro tipos distintos de fenómenos de percepción sobrenatural. Uno sería el caso de los posesos, es decir, aquellas personas que se manifiestan y son reconocidos por los demás en sus manifestaciones como usurpadas en su corporalidad por otra u otras personalidades distinta de la original. Esta o estas otras personalidades son identificadas como espíritus, tradicionalmente conceptuados como uno o varios ángeles caídos, es decir, un demonio o unos demonios (hay que acotar también lo siguiente: páginas más adelante, nuestro autor se referirá con el nombre de “posesos” a quienes más propiamente catalogaríamos hoy como simples dementes. Esta aclaración se volverá a hacer al examinar el caso de los dementes mismos). El segundo caso sería el de las personas a punto de morir, que cuando están en ese trance, obtienen percepciones especiales en las cuales pueden acceder a lo oculto. El tercer caso es análogo al segundo, pero menos grave: es el de quienes están a punto de caer en el sueño, y que también tienen en ese proceso oportunidad de acceder a lo oculto. Llamaré aquí a este estado *paravigilia*, pero, como el autor habla sobre el mismo más específicamente unas páginas más adelante, haré el comentario cuando alcancemos ese tratamiento. Por último, se refiere allí también a los místicos o sufíes, que han sido mencionados en páginas anteriores. El modo cómo los sufíes alcanzan la percepción sobrenatural lo refiere nuestro autor después, pero tiene que ver con ciertos “ejercicios” que el adepto místico realiza (de hecho, Ibn Jaldún se refiere a la práctica mística como “los ejercicios”, *ar-riādā*). Tales ejercicios involucran no solo la parte intelectual del hombre, sino también su parte corporal. A tal efecto, recordemos que en oriente, a diferencia de occidente, las disciplinas espirituales no olvidan el trabajo con lo corporal, sino que conciben al ser humano integralmente, como una unidad, y trabajan tanto el pensamiento como el organismo del pensante.¹³¹ Luego veremos en qué consisten los citados “ejercicios” místicos.

Tras el trozo citado, nuestro autor, antes de pasar a recapitular sobre todo el tema, empezando con los videntes y pasando a los demás tipos de perceptores espirituales, da una explicación breve de cómo ocurre el proceso específico de acceso a la información espiritual en estos perceptores de lo sobrenatural, o como él lo dice: “de cómo el alma humana está preparada para percibir lo oculto en todos los casos que hemos

mencionado”. Se trata, en cierto modo, de un excursus teórico elemental sobre el tema. Ibn Jaldún primero explica el proceso de la percepción simple, pero, como se verá, sucede que la percepción sobrenatural no difiere esencialmente de esa percepción simple, por cuanto ambas son *recepción* de cosas de afuera; solo que el origen y la naturaleza de lo que se recibe en la percepción externa o sensorial es distinto al de la percepción sobrenatural o interna.¹³² Por eso, en el texto de nuestro autor, más que una cesura entre el proceso de la percepción común y el proceso de la percepción sobrenatural, se da más bien una continuidad. Nótese en las palabras citadas a continuación el sabor aristotélico de la narración:

وذلك أنها ذات روحانية موجودة بالقوة إلى الفعل بالبدن و أحواله و هذا أمر مدرك لكل أحد و كل ما بالقوة فله مادة و صورة. و صورة هذه النفس التي بها يتم وجودها هو عين الإدراك و التعقل. فهي توجد أولاً بالقوة مستعدة للإدراك و قبول الصور الكلية و الجزئية ثم يتم نشؤها و وجودها بالفعل بمصاحبة البدن و ما يعودها بورود مدركاتها المحسوسة عليها و ما تنتزع من تلك الإدراكات من المعاني الكلية فتتعقل الصور مرة بعد أخرى حتى يحصل لها الإدراك و التعقل بالفعل فتتم ذاتها و تبقى النفس كالهَيُولَى و الصور متعاقبة عليها بالإدراك واحدة بعد واحدة. و لذلك نجد الصبي في أول نشأته لا يقدر على الإدراك الذي لها من ذاتها لا بنوم و لا بكشف و لا بغيرهما. و ذلك أن صورتها التي هي عين ذاتها و هي الإدراك و التعقل لم تتم بعد بل لم يتم لها انتزاع الكليات.

“Ocurre que la esencia espiritual existe en potencia y puede devenir en acto a través del cuerpo y según las condiciones de éste. Esto es algo que todos pueden entender. Ahora bien, todo lo que existe en potencia posee materia y forma.¹³³ La forma de esta alma con la que su existencia alcanza su plenitud es su propia percepción y su propia intelección.¹³⁴ En principio el alma existe en potencia, con capacidad para percibir y para captar lo universal y lo particular. Luego su evolución y su existencia alcanzan su plenitud, haciéndose acto con la participación del cuerpo que la conforma, a partir de las percepciones sensibles que le transmite y con lo que el alma abstrae de dichas percepciones, con sentido universal. El alma aprehende las formas una y otra vez hasta que la percepción y la cognición se hacen acto. Su esencia alcanza entonces la plenitud, y el alma adquiere consistencia permanente de materia a la que las formas llegan, una y otra vez, a través de las percepciones. Por eso vemos que el niño, en sus primeras etapas, no domina las percepciones que llegan a su alma, que son de la propia esencia de ésta, ya sea durante el sueño, o en estado de inconsciencia, o en cualquier otra situación. Y es así porque las formas que constituyen la propia esencia del alma —la percepción y la intelección— no han alcanzado la plenitud ni tampoco pueden abstraer las ideas universales.”¹³⁵

Así pues, hasta cierta edad del ser humano, el desarrollo de su alma es unitario o común. De hecho, como nos dice nuestro autor, en el niño no hay todavía percepciones propias del ser humano común (es decir, del ser humano adulto) porque no posee plenamente un pensamiento abstracto. Pero eventualmente alcanza tal tipo de pensamiento, y adquiere las ideas con las cuales puede procesar y abstraer otras realidades mentales. Creo que esto es lo que nuestro autor llamaría *completarse la esencia del alma en acto*. Ya sobre este momento posterior nos dice Ibn Jaldún:

ثم إذا تمت ذاتها بالفعل حصل لها ما دامت مع البدن نوعان من الإدراك إدراك

“Luego, cuando su esencia [la del alma] se completa en acto, y mientras permanece en el cuerpo, el alma tiene dos tipos de percepciones: la percepción a través de los

بآلات الجسم تؤديه إليها المدارك البدنية
و إدراك بذاتها من غير واسطة و هي
محجوبة عنه بالانغماس في البدن و
الحواس و بشواغلها لأن الحواس أبدا
جاذبة لها إلى الظاهر بما فطرت عليه
أولا من الإدراك الجسماني و ربما
تنغمس من الظاهر إلى الباطن فيرتفع
حجاب البدن لحظة إما بالخاصية التي
هي للإنسان على الإطلاق مثل النوم أو
بالخاصية الموجودة لبعض البشر مثل
الكهانة و الطرق أو بالرياضة مثل أهل
الكشف من الصوفية. فتلتفت حينئذ إلى
الذوات التي فوقها من الملائكة الأعلى لما
يبين أفقها و أفقهم من الاتصال في
الوجود كما قررنا قبل و تلك الذوات
روحانية و هي إدراك محض و عقول
بالفعل و فيها صور الموجودات و
حقائقها كما مر. فيتجلى فيها شيء من
تلك الصور و تقتبس منها علوما. و ربما
دفعت تلك الصور المدركة إلى الخيال
فيصرفه في القوالب المعتادة ثم يراجع
الحس بما أدركت إما مجردا أو في
قوالبه فتخبر به. هذا هو شرح استعداد
النفس لهذا الإدراك الغيبي.

órganos del cuerpo, por medio de los cuales recibe las percepciones corporales; y la percepción a través de su propia esencia, sin ningún elemento interpuesto. El alma está impedida para recibir ésta última por hallarse inmersa en el cuerpo y velada por los órganos sensoriales, con las limitaciones que ello implica, ya que los órganos sensoriales siempre la dirigen hacia el mundo visible puesto que han sido creados primariamente para las sensaciones corporales.¹³⁶ En ocasiones, sin embargo, el alma sale del mundo visible y se sumerge en el interior cuando se alza por un momento el impedimento corporal, ya sea por características propias de la naturaleza humana, como el sueño, o por características particulares de algunas personas como la videncia, el lanzamiento de guijarros¹³⁷ o ejercicios como los que realizan los sufíes para entrar en trance. En tales casos el alma accede a las esencias del nivel del grupo superior, ya que entre ambos niveles existe una conexión real, como anteriormente establecimos. Esas esencias son espirituales y suponen percepción pura e intelección en acto. En ellas aparecen las formas de todo lo existente y de su realidad profunda, como ya quedó dicho, y algo de dichas formas se revela al alma y ésta aprehende el conocimiento. A veces estas formas percibidas son desviadas hacia la imaginación y ésta las conforma en formas habituales. Luego, los órganos sensoriales toman lo que el alma ha percibido, ya sea en forma abstracta o según formas propias de la fantasía, y lo transmiten. Así es como se explica la preparación del alma para la percepción de lo oculto.”¹³⁸

Como se nota, en el trozo anterior el autor vuelve a recalcar cosas cercanas a las que ya ha tratado en páginas anteriores y que en el presente capítulo de este trabajo se han revisado. Pero hay varias cosas que conviene señalar y comentar de la cita anterior. Al principio, el autor divide las percepciones en dos, basandose en un hecho que parecería indirecto: que el alma mora en el cuerpo. Este morar del alma en el cuerpo, por una parte constituye un obstáculo para el alma con respecto a ciertas aprehensiones. Pero, por otra parte, también la ayuda a desarrollarse con respecto a —y a través de— la percepción común, y lo hace precisamente por medio del cuerpo: el alma usa el cuerpo como su instrumento: instrumento para alcanzar sus fines y los del cuerpo. Por eso, usa, debe usar, y tiene que usar, de los recursos del organismo, especialmente de los sentidos, para formar su conocimiento, que es, primeramente, un conocimiento del mundo (para poder subsistir en el mundo). Por esta razón: porque el alma está en el cuerpo, es que sus percepciones pueden ser de dos tipos: las que le aporta el cuerpo por medio de los sentidos, y las que recibe de ella misma, “de su propia esencia, sin ningún elemento interpuesto”.

Más importante aún es señalar un hecho crucial: los sentidos aportan al alma percepción con respecto al mundo, pues, como dice el autor, “los órganos sensoriales siempre la dirigen [al alma] hacia el mundo visible puesto que han sido creados primariamente para las sensaciones corporales”.¹³⁹ Tales órganos representan por lo tanto una ayuda para el alma en este plano de la percepción externa, sensible. Pero, con respecto a la percepción interna, y sobre todo con respecto a la sobrenatural, tales órganos son un obstáculo. Es decir, lo que antes era una ayuda, ahora es un impedimento. ¿Cómo puede ser esto? Al menos por dos razones: una, porque los objetos de la percepción interna, y sobre todo los de la sobrenatural, no pueden ser captados por los sentidos, de modo que con respecto a esas percepciones, estos no sirven de nada. En segundo lugar, porque la percepción interna, al ser precisamente interna, no necesita intermediación alguna: su aprehensión es directa, no mediada por lo del mundo ni por el mundo mismo, lo de “afuera” de la mente y el intelecto, sino que se da y surge internamente al intelecto: del intelecto al intelecto, por ponerlo de una manera burda. Inclusive una persona no creyente en lo sobrenatural ni en estas percepciones atribuiría la ocurrencia de la misma a cuestiones que suceden a lo interno de la mente del perceptor, y diría cosas como que el perceptor tiene alucinaciones auditivas o visuales. Pero es claro que aquí coinciden ambos: quien admite la realidad de tales percepciones, y quien las niega, pues ambos están claros en que ellas no provienen del mundo o lo externo, sino que son dadas a lo interno del perceptor. La diferencia, claro, estaría en que quien admite la realidad de tales percepciones les puede atribuir un origen sobrenatural diverso, y quien no admite eso, no puede hacer esa atribución y tiene que dejar ese origen en lo inmanente, en la mente del perceptor, identificándolo no pocas veces con patologías, así sean tales aprehensiones geniales o brillantes.

Este aspecto sobre los sentidos que, tratándose de la percepción común, son factor esencial de conocimiento, y que aquí, tratándose de la percepción sobrenatural, sean factor principal de obstáculo para la misma, es clave para entender mucho de la ‘mecánica’ de estas últimas percepciones, tal como las plantea Ibn Jaldún.

Entendido así el modo en que empiezan a funcionar estas percepciones en la relación del alma con el cuerpo, podríamos preguntarnos por qué sucede la percepción interna misma, si siempre estamos percibiendo externamente. En verdad, no siempre estamos percibiendo externamente. Muchas veces, aún sin obliterarse del todo, se aminorar la percepción externa. De hecho, para concentrarnos en ciertos esfuerzos intelectuales, solemos aminorar todo aquello que distraiga la percepción externa: quitamos ruidos, imágenes que estimulan, colores que excitan, olores que incitan, etc., etc. A menudo, la persona que está concentrada en sus meditaciones y ensoñaciones, es vista por los demás como alguien que “está en la luna de Valencia” o *en las nubes*, y le

suelen sacudir con broma o acrimonia, reconviniéndolo y llamándolo a que “venga a tierra”. En esa concentración (que para el mundo suele ser distracción) podemos tener la vista fija en algo que no vemos, y el oído atento a un ambiente sin sonido. Y es porque estamos considerando lo que pasa en nuestra mente, no en lo externo.

Pero hay momentos más radicales aún de obliteración de los sentidos, como lo es el citado por nuestro autor, del caso de los sueños. Ya nos hemos referido abundantemente a este caso en páginas anteriores, de modo que solo recordaremos los términos de esta ecuación con respecto al caso de la percepción sobrenatural: a mayor obliteración de los sentidos, mayor posibilidad de acceso a esa percepción. Como en el caso del sueño, se reducen los estímulos y respuestas sensoriales (aunque la mente sigue ‘trabajando’), ello abre la posibilidad en tal estado de alcanzar dicha percepción (que entraña el acceso al mundo angélico). Otros casos de obliteración sensorial son los de la ejercitación mística, también referida en páginas anteriores, y el caso de los videntes (*kubhān*) y los adivinadores (*‘arraḡūn*). Estos casos difieren del de la percepción sobrenatural onírica en que ésta es general, al alcance de todo el mundo, y aquellas se tratan de cuestiones que dependen de la naturaleza especial de ciertos individuos, o de los esfuerzos que estos pongan en lograr el dominio de su mente para facilitar la percepción sobrenatural, o ambas cosas. Hay, claro está, varios otros casos de percepción sobrenatural que el autor aquí, en este particular pasaje no nota (aunque, como puede verse, sí lo hace en otras partes de estas páginas examinadas). Está el más elevado, del cual ha tratado al principio, que es el del profeta, y están casos que podríamos denominar ‘accidentales’, como son los de los locos, los retardados mentales y las personas a punto de morir o cercanas a la muerte, antes o después de ella, sobre los cuales volveremos a detenernos.

Nuestro autor empieza su repaso examinando el caso de los adivinadores (*‘arraḡūn*), a quienes caracteriza, ante todo, por su vocación *instrumental*; es decir: utilizan medios materiales y hasta mecánicos para alcanzar sus percepciones sobrenaturales que, en todo caso, ellos reciben muy degradadas:

فأما الناظرون في الأجسام الشفافة من المرايا
وطساس المياه وقلوب الحيوان وأكبادها و
عظامها وأهل الطرق بالحصى والنوى فكلهم
من قبيل الكهان إلا أنهم أضعف رتبة فيه في
أصل خلقهم لأن الكاهن لا يحتاج في رفع
حجاب الحس إلى كثير معاناة وهؤلاء يعانونه
بإتصار المدارك الحسية كلها في نوع واحد
منها وأشرفها البصر فيعكف على المرئي
البسيط حتى يبدو له مدركه الذي يخبر به عنه

“Los que observan cuerpos transparentes—como espejos o cuencos con agua—; o corazones de animales, o sus entrañas o sus huesos; los que lanzan guijarros o huesos de dátiles, todos pertenecen al grupo de los videntes [= adivinadores], aunque éstos son los de rango inferior en la esencia de su disposición natural. El verdadero vidente no necesita demasiados esfuerzos para alzar el velo de lo sensorial. Lo que éstos [= los adivinos] hacen es esforzarse por concentrar todas las percepciones sensoriales en una sola de ellas, la más noble, que es la vista. Ésta se aplica a algo fácilmente visible hasta

و ربما يظن أن مشاهدة هؤلاء لما يرونه هو
 في سطح المرأة و ليس كذلك بل لا يزالون
 ينظرون في سطح المرأة إلى أن يغيب عن
 البصر و يبدو فيما بينهم و بين سطح المرأة
 حجاب كأنه غمام يتمثل فيه صور هي
 مدركاتهم فيشيرون إليه بالمقصود لما
 يتوجهون إلى معرفته من نفي أو إثبات
 فيخبرون بذلك على نحو ما أدركوه.
 و أما المرأة و ما يدرك فيها من الصور فلا
 يدركونه في تلك الحال و إنما ينشأ لهم بها هذا
 النوع الآخر من الإدراك و هو نفساني ليس
 من إدراك البصر بل يتشكل به المدرك
 النفساني للحس كما هو معروف و مثل ذلك ما
 يعرض للناظرين في قلوب الحيوانات و أكبادها
 و للناظرين في الماء و الطساس و أمثال ذلك.
 و قد شاهدنا من هؤلاء من يشغل الحس
 بالبخور فقط ثم بالعزائم للاستعداد ثم يخبر عما
 أدرك و يزعمون أنهم يرون الصور متشخصة
 في الهواء تحكي لهم أحوال ما يتوجهون إلى
 إدراكه بالمثال و الإشارة و غيبة هؤلاء عن
 الحس أخف من الأولين و العالم أبو
 الغرائب.

que se les presenta la percepción que de ello deseaban tener. Con frecuencia se piensa que donde ven, cuando fijan la mirada en un espejo, es en la superficie de éste, pero no es así. Lo que hacen es mirar fijamente a la superficie del espejo hasta que éste desaparece de la vista y aparece, entre ellos y la superficie del espejo, una especie de velo, como una nube, donde se representan las imágenes correspondientes a las percepciones que buscan y que les indican aquello cuyo conocimiento buscaban, negándolo o afirmándolo, y pueden así dar a conocer lo que han percibido. El espejo no es donde ven las imágenes, ni las pueden percibir en esa situación, sino que éstas se les presentan como formas de un carácter diferente al físico, que es el espiritual. No son percepciones visuales, sino que la percepción espiritual toma forma de percepción sensible en la manera ya sabida. Algo semejante ocurre a los que observan los corazones de los animales o sus entrañas, o los que miran en el agua, en escudillas u objetos semejantes. Hemos observado que entre estas personas hay quienes estimulan sus sentidos, con incienso solamente o con conjuros, para entrar en situación, y tras esto dan a conocer lo que han percibido. Aseguran que ven figuras corpóreas en el aire que les cuentan los detalles de lo que desean saber, ya sea en forma de ejemplos o por alusiones. La eliminación de las sensaciones sensoriales es en éstos más débil que en los primeros. El mundo está lleno de cosas extraordinarias.”¹⁴⁰

Comentemos algunas cosas dignas de consideración en esta larga cita. El autor, al principio, marca las diferencias entre el adivino y el “verdadero vidente”. Y es una diferencia tanto de capacidad como de esfuerzo: a mayor capacidad, menor esfuerzo. El adivino, por ser menos capacitado para adquirir las percepciones sobrenaturales, tiene que hacer un mayor esfuerzo de concentración para alcanzarlas. Lo contrario sucede con el vidente. Luego, el adivino se concentra más en un solo sentido, el que es el rey de lo sensorial: la vista. Pero, curiosamente a mi juicio, a la vez que se concentra en la visión, tiene que obliterar el sentido de la vista, o mejor dicho, *distraerlo*, sacarlo de su ocupación en lo netamente sensible. Para ello utiliza recursos que, precisamente, distraen la vista, como un espejo. Nuestro autor, que es quien alude al caso del espejo, señala que la imagen que ve el adivino no está por cierto en el espejo, sino que se forma entre su visión y el espejo. El adivino mira y se concentra en el espejo, hasta que desaparece tanto el espejo como su contexto, y alcanza a ver otra cosa, y sobre esa *otra cosa*, que, como dice nuestro autor, es como una nube o velo, se forman las imágenes de que quiere apercibirse. Añadamos a esto que, según otras tradiciones místicas, pueden utilizarse muchos otros objetos distintos a un espejo para este fin. Algunos utilizan imágenes que

son inclusive como ilusiones ópticas o acertijos para la vista, como un espiral (a veces, un espiral en movimiento). Al principio, ver esas cosas marea y molesta (a uno que no es adivino, claro), pero eventualmente se supone que esa observación continua nos conduce a alcanzar una percepción especial, en la cual puede darse la aprehensión de lo espiritual. De modo que, como en todo lo que nos dice Ibn Jaldún sobre este fascinante tema, lo interesante no es tanto que ello suceda como él lo dice, sino que encontremos en todo el orbe y en toda época, y en civilizaciones tan distintas como las de Asia, Europa y América, tantas réplicas de experiencias, métodos y casos parecidos a los que él nos relata. Filosóficamente, ello podría llevarnos también a considerar —entre otras cosas— cómo el hombre construye hasta su conocimiento de lo imperceptible con los medios que tiene a mano, y que no difieren tanto de un lugar o una época a otra, y cómo el conocimiento es algo que está llamado a construirse a pesar de las limitaciones humanas.

Es importante lo que dice en una parte el autor al referirse a las visiones de los adivinos. Afirma que “El espejo no es donde ven las imágenes, ni las pueden percibir en esa situación, sino que éstas se les presentan *como formas de un carácter diferente al físico, que es el espiritual*. No son percepciones visuales, sino que *la percepción espiritual toma forma de percepción sensible en la manera ya sabida*.” (Cursivas mías). Este pasaje es problemático, y, en cierto modo, obliga aquí a una síntesis explicativa de los modos en que la imaginación (al menos la imaginación profética o perceptiva de lo sobrenatural) construye sus contenidos. Digamos —y esto ya corre bajo nuestra responsabilidad de reconstruir el elemento teórico que corresponde a esta parte del rompecabezas jaldúnico— que hay tres modos de construir el contenido de la imaginación que expresa cosas del mundo al mundo (es decir, a interlocutores, a otros en la intersubjetividad).

El primer modo podríamos llamarlo ‘reflejo’, y consiste en que se expresa lo que reciben los sentidos. Por ejemplo, veo una mujer bella y digo “Una mujer bella”, o veo en el semáforo una luz roja y digo “¡Luz roja!”. Como puede apreciarse, en este modo de expresión, la imaginación apenas aporta algo a lo que se manifiesta (también podría amputar algo a esa manifestación. Podría decir simplemente “Una mujer” o “¡Que bella!” o “¡La luz!” o “¡Rojal!”, sin agregar nada más. Pero es más común que funcione calificando sus contenidos). Aplicado esto a las percepciones sobrenaturales, éste sería el principal caso del profeta, que dice lo que tiene enfrente: el mensaje o los contenidos que le son revelados.

El segundo modo de construcción de contenidos en la imaginación podríamos llamarlo ‘complementario’, porque lo que recibe está, de alguna manera, incompleto, como un rompecabezas al cual le faltan partes, y el perceptor tiene que reconstruir la imagen o el contenido para poder entenderlo. Este es el modo común en que captamos y conocemos el mundo: nos basta la mitad de un jarrón para imaginar la otra mitad

(debido a la simetría de las partes) o vemos un conjunto de manchas y las reconocemos como la imagen de un perro, e inclusive de un tipo particular de perro, no de cualquier perro. Aplicado esto a las percepciones sobrenaturales, este sería el caso de los videntes. Ellos reciben ciertos contenidos, pero incompletos, ‘velados’, nebulosos, imprecisos, y deben asignarle significado. Pero además, estos perceptores ven cosas *que les remiten a otras cosas*, que les significan algo distinto de lo que ven. Esto, siguiendo lo que nos dice nuestro autor, se da más con contenidos auditivos que visuales, pero también funciona con los visuales. El vidente ve una cosa, pero, a través de esa cosa, o paralelamente a ella, o tangencialmente a ella, está viendo otra cosa. Y además: eso otro segundo que ve, lo ve de manera más imprecisa y vaga. Desde luego, puede sacar de todo ello, de todo lo que percibe, una idea, y a veces las saca muy buenas. Unas veces mejor que otras, pues había unos videntes más famosos y “exactos” que otros, y esta variación de la “calidad” de ellos se repite en diferentes culturas de manera bastante paralela. Pero, —y esto para nuestro autor es esencial— esas percepciones sobrenaturales de los videntes no tienen garantía. Son demasiado inexactas. Por decirlo de una manera taxativamente ‘lógica’: son percepciones fuera de lugar. Pues las percepciones sobrenaturales tienen su lugar excelente en el profeta, y son para guiar a una comunidad. En un vidente no cumplen tales objetivos; son como una burla o algo monstruoso en la estructura del mundo natural y sobrenatural. Pues el fin de esas percepciones es el profético, no otro.

Por último, estaría el tercer modo de construcción de la imaginación, que, en el caso de la imaginación corriente, es correlativo con el segundo, pero a diferencia de aquél, es mucho más inseguro. Digamos que, si en el segundo modo de construcción solo se tiene el 90% o el 85% del rompecabezas para recomponer la realidad, en el tercer modo de construcción se tiene la mitad... o menos. Pero es caprichoso y arbitrario usar metáforas numéricas en esto. Si bien pueden iluminar algo, también desorientan y crean expectativas falsas. He empleado estas metáforas aquí porque se han vuelto un lugar común en nuestra cultura intelectual aún bastante subordinada a un positivismo remachado de un materialismo mal digerido que nos hace pensar que solo lo sólido es real, y solo lo numérico da exactitud, y se considera satisfecha de conseguir ambas cosas de sus objetos, y no busca más allá.

En todo caso, si el segundo modo de construcción ya era inseguro, el tercer modo es la fuente común de nuestras equivocaciones. Podríamos decir que, si el segundo modo a veces se equivoca, el tercer modo a veces acierta. En el caso de los perceptores sobrenaturales, este tercer modo corresponde al adivino. El vidente (que lo he comprendido en el segundo modo) no es necesariamente mejor que el adivino. Pero a éste le perjudican varias cosas más. En primer lugar, la intención (es decir, lo voluntario). Mientras que los profetas y los videntes (y podría decirse también que los místicos y

otros perceptores sobrenaturales inferiores) *no desean* este tipo de percepciones, ni las procuran, ni buscan producirlas en ellos artificialmente, los adivinos, o al menos este tipo de adivinos que describe Ibn Jaldún, sí procuran ese tipo de percepciones y visiones. Pero las procuran, como lo hemos dicho en otras partes de este capítulo, de una manera artificiosa, ‘profesional’: porque se ganan la vida con eso: accediendo al mundo sobrenatural y diciéndole a la gente cuestiones de su futuro o la buena ventura. En segundo lugar, y epistemológicamente muy importante: la mayor parte de sus informaciones son falsas o inexactas. Ya Ibn Jaldún, en un lugar anterior, ha dicho que su inspiración proviene del demonio. Pero también podría añadirse que ellos añaden su parte de maldad, al *mentir* con respecto a lo que dicen a la gente, falseando o deformando lo que perciben sobrenaturalmente, cuando lo perciben y si es que lo perciben, que en esto también nuestro autor recalca lo defectuoso de sus percepciones. O también dando informaciones triviales a las cuales la mayoría de las personas darán crédito, porque así es la naturaleza humana.¹⁴¹

En el caso al que alude Ibn Jaldún en el trozo citado, él se refiere a cómo realizan los adivinos el esfuerzo de transmitir un contenido que han recibido defectuosamente. En esto, generalmente, añaden una falla a otra falla: a una recepción mal recibida, suman una transmisión mal expresada. Ello, debido a su torpeza o falta de comprensión (los adivinos rara vez son personas que destacan intelectualmente) o ya por abierta intención de manipulación fraudulenta.

Aparte de este tipo de adivinos, también menciona allí Ibn Jaldún a otros perceptores de los que ya se ha hablado antes: los que observan vísceras animales para averiguar el porvenir, y también a los que utilizan recipientes con agua y espejos. Uno de los datos curiosos que da es que estos adivinos tratan de estimular los sentidos empleando inciensos y conjuros para entrar en trance. Según lo que hemos visto en las páginas del autor, esto sería bastante contraproducente, toda vez que los estímulos, lejos de aminorar la apelación a los sentidos, la aumentan. Ciertamente, es posible que se busque distraer los sentidos, pero no es seguro que se pueda tener control de la distracción para que ella redunde en beneficio de alcanzar un estado propicio a la percepción sobrenatural.

Seguidamente Ibn Jaldún vuelve a hacer referencia a los augurios, también ya mencionados en una parte anterior:

و أما الزجر و هو ما يحدث من بعض
الناس من التكلم بالغيب عند سماع طائر
أو حيوان و الفكر فيه بعد مغيبه و هي
قوة في النفس تبعث على الحرص و
الفكر فيما زجر فيه من مرئي أو مسموع

“Los augurios¹⁴² consisten en que algunas personas perciben la expresión de lo oculto a través de lo que les sugiere un ave o un animal que, cuando desaparece, les provoca en la mente un pensamiento. Se trata de una capacidad del alma que despierta la apetencia y la perspicacia sobre lo que puede deducirse de lo que ve o

و تكون قوته المخيلة كما قدمناه قوية
 فيبعثها في البحث مستعينا بما رآه أو
 سمعه فيؤديه ذلك إلى إدراك ما كما تفعله
 القوة المتخيلة في النوم و عند ركود
 الحواس إذ تتوسط بين المحسوس
 المرئي في يقظته و تجمعها مع ما عقلته
 فيكون عنها الرؤيا.

lo que oye. La fuerza de la imaginación en éstos [= los adivinos] es poderosa, como hemos dicho anteriormente, y la usan en su búsqueda con la ayuda de lo que han visto y han oído. Esto los conduce a una percepción semejante a la que provoca el poder de la imaginación durante los sueños. Cuando los sentidos se aletargan, ésta influye en lo que se vio mientras se estaba despierto y se mezcla con lo que la razón ha elaborado sobre ello, y con esto se elabora la visión.”¹⁴³

Lo que nos aclara este trozo es que el esfuerzo de los adivinos que son augures es netamente interpretativo. Convierten en una expresión inteligible lo que les sugieren los actos animales. Como dice nuestro autor, usan en ello una imaginación poderosa.

Seguidamente, Ibn Jaldún pasa a considerar el caso de las percepciones sobrenaturales de los dementes:

و أما المجانين فنفسهم الناطقة ضعيفة
 التعلق بالبدن لفساد أمزجتهم غالبا و ضعف
 الروح الحيواني فيها فتكون نفسه غير
 مستغرقة في الحواس و لا منغمسة فيها بما
 شغلها في نفسها من ألم النقص و مرضه. و
 ربما زاحمها على التعلق به روحانية أخرى
 شيطانية تتشبث به و تضعف هذه عن
 ممانعتها فيكون عنه التخطي. فإذا أصابه ذلك
 التخطي إما لفساد مزاجه من فساد في ذاتها
 أو لمزاحمة من النفوس الشيطانية في تعلقه
 غاب عن حسه جملة فأدرك لمحة من عالم
 نفسه و انطبع فيها بعض الصور و صرفها
 الخيال و ربما نطق عن لسانه في تلك الحال
 من غير إرادة النطق.

“En los posesos,¹⁴⁴ las almas racionales están débilmente unidas a los cuerpos debido a la corrupción de los humores y a la poca consistencia del alma animal. Esta alma no penetra profundamente en los sentidos ni está inmersa en ellos, debido a que está ocupada por el dolor de su deficiencia y la enfermedad que ello supone. A veces la lleva a esta situación un espíritu satánico que se adhiere a él y del que es incapaz de defenderse, y lo enloquece. Cuando es afectado por esta insania —ya sea por corrupción de los humores, a causa de la degradación de la esencia de su alma, o porque los espíritus demoníacos le dominan cuando se unen a él—, queda totalmente ausente de sus sensaciones corpóreas y puede percibir un destello del mundo espiritual y hacer que queden impresas algunas imágenes que luego la imaginación transforma. A veces, en esa situación, pronuncian palabras involuntariamente.”¹⁴⁵

En el trozo citado, Ibn Jaldún hace alusión a varias características de los “posesos” que ayudan a identificarlos con los dementes simples. Como se señalaba en unas páginas atrás, aunque emplea el mismo término “posesos”, unas veces —como la anterior— se refiere a los poseídos por demonios, y otras veces, como en el trozo acabado de cita, se refiere a meros locos. Pero hay que tener en cuenta que, desde tiempos inmemoriales, y en todas las culturas de las que se tiene noticia, se ha solido identificar a los dementes con poseídos por espíritus o demonios.

Entre las características, pues, de los dementes ‘simples’, están su ensimismamiento, que no les permite atender mayormente a otra cosa más que a sí mismos y al estado en que están: envueltos en su imaginación y en unas condiciones irreales de sí mismos. El loco no se da cuenta de lo que en verdad le rodea y es su circunstancia. Esto es curioso, porque se dice de un demente que es un “alienado” o

“enajenado” mental, en el sentido de que su mente no es la propia de él, sino que está en *loajeno*, fuera de sí. Pero la cuestión es que el demente está más bien muy dentro de sí, como decíamos antes, ensimismado. Su problema no es tanto que esté fuera de sí, sino que no puede salir de sí (esto inclusive se manifiesta ya en las depresiones). No se da cuenta de la realidad que le rodea por vivir en su propia realidad de su imaginación enferma.

Ciertamente, Ibn Jaldún no descarta que el demente llegue a estar dominado por espíritus demoníacos, pero su problema básico es que no es dueño de sí mismo como para asumir la realidad simple. Está cortado de una parte de sí mismo que es la conciencia y el sentido común. Y de paso, ese corte significa también una reducción de la sensibilidad corpórea (pues el demente se caracteriza también por un estado notable de indiferencia. Lo pueden morder perros o picar zancudos y no reacciona). ¿Qué tiene de especial esta reducción de la sensibilidad? Que ella es precisamente un elemento clave para alcanzar las percepciones sobrenaturales, las cuales pueden aflorar justamente cuando los sentidos no monopolizan nuestra atención. Pero eso no significa que los locos sean sujetos idóneos de dichas percepciones. Al contrario, diríase que ellos alcanzan esas percepciones más bien por accidente. Ciertamente, no las están buscando (como los adivinos) ni las esperan (como los videntes y los profetas), ni las interpretan (como todos los anteriores). Les vienen estas percepciones y a veces las transmiten incoherentemente: en ellos, como en otros perceptores sobrenaturales que ya hemos revisado, el hecho de que alcancen estas percepciones no les hace sujetos confiables ni ejemplares. Ciertamente, no les devuelve a tal pobre gente la cordura.

A continuación, nuestro autor da sus conclusiones sobre todos estos perceptores, y especialmente los adivinos. Dichas conclusiones, como era de esperar, son bastante negativas:

وإدراك هؤلاء كلهم مشوب فيه الحق
بالباطل لأنة لا يحصل لهم الاتصال وإن
فقدوا الحس إلا بعد الاستعانة بالتصورات
الأجنبية كما قرناه و من ذلك يجيء
الكذب في هذه المدارك.

و أما العرافون فهم المتعلقون بهذا
الإدراك وليس لهم ذلك الاتصال فيسلطون
الفكر على الأمر الذي يتوجهون إليه و
يأخذون فيه بالظن والتخمين بناء على ما
يتوهمونه من مبادئ ذلك الاتصال و

“Las percepciones de todos éstos [los que ha tratado en esta parte] mezclan la verdad con la falsedad debido a que no logran la unión con el mundo espiritual, aunque pierdan la actividad sensorial, más que con la ayuda de elementos extraños, como hemos dicho, y ahí se genera la falsedad en sus percepciones.

En cuanto a los adivinos, poseen en alguna medida este tipo de percepción, aunque no alcanzan la unión con el mundo espiritual. Aplican todo su pensamiento al asunto que les interesa y tratan de captarlo

الإدراك و يدعون بذلك معرفة الغيب و
ليس منه على الحقيقة.
هذا تحصيل هذه الأمور . . .

por medio de suposiciones y conjeturas basadas en lo que ellos creen que son los principios de esa unión y de la percepción consiguiente. Pretenden poseer el conocimiento de lo oculto, pero no hay nada de cierto en ello.

Así es como suceden estas cosas.”¹⁴⁶

Ibn Jaldún refiere luego que desde tiempos preislámicos los árabes recurrían a adivinos, y que la literatura árabe (*ádab*) contiene muchos relatos acerca de ello.¹⁴⁷ Seguidamente vuelve a considerar el caso de la paravigilia, mencionado unas páginas más atrás.¹⁴⁸ Al respecto de la misma nos dice:

و من هذه المدارك الغيبية ما يصدر
لبعض الناس عند مفارقة اليقظة و
التباسه بالنوم من الكلام على الشيء
الذي يتشوف إليه بما يعطيه غيب ذلك
الأمر كما يريد. و لا يقع ذلك إلا في
مبادئ النوم عند مفارقة اليقظة و
ذهاب الاختبار في الكلام فيتكلم كأنه
مجبور على النطق و غايته أن يسمعه
و يفهمه . . .

“Entre estas percepciones de lo oculto está también la que le sobreviene a algunas personas, cuando dejan de estar despiertos y comienzan a sumirse en el sueño, que se expresan por medio de palabras sobre lo que desean conocer y en las que se manifiesta lo oculto de aquel asunto, tal como querían. Esto no sucede más que al comienzo del sueño, cuando se abandona el estado de vigilia y se pierde el control sobre las palabras, de manera que se habla como compelido a ello, sin tener más capacidad que la de oír y la de entender lo que se oye.”¹⁴⁹

Pero lo que nos dice a continuación es aún más sorprendente:

و كذلك يصدر عن المقتولين عند
مفارقة رؤوسهم و أوساط أبدانهم
كلام بمثل ذلك. و لقد بلغنا عن بعض
الجبابرة الظالمين أنهم قتلوا من
سجونهم أشخاصا ليتعرفوا من
كلامهم عند القتل عواقب أمورهم في
أنفسهم فأعلموهم بما يستبشع.

“Algo semejante ocurre con las palabras que pronuncian aquéllos a los que se mata, cuando sus cabezas se separan de sus troncos. Hemos tenido conocimiento de algunos crueles tiranos que mataban ellos mismos a sus prisioneros para conocer por medio de sus palabras, cuando eran muertos y estaban a punto de expirar, cómo iban a ir sus asuntos. Y que lo que les dijeron no les era favorable.”¹⁵⁰

Más extraño es lo que destaca Ibn Jaldún de la obra de un erudito anterior a él, ya nombrado anteriormente: Maslama al- Maʿrifi¹⁵¹:

و ذكر مسلمة في كتاب الغاية له في مثل ذلك أن آدميا إذا جعل في دن مملوء بدهن السمسم و مكث فيه أربعين يوما يغذى بالتين و الجوز حتى يذهب لحمه و لا يبقى منه إلا العروق و شؤون رأسه فيخرج من ذلك الدن فحين يجف عليه الهواء يجيب عن كل شيء يسأل عنه من عواقب الأمور الخاصة و العامة. و هذا فعل من مناكير أفعال السحرة لكن يفهم منه عجائب العالم الإنساني.

“Maslama recoge en su *Kitāb al-Gāya* algo semejante: que si un hombre es metido en una tinaja llena de aceite de sésamo y permanece en ella durante cuarenta días a higos y nueces, hasta que su carne desaparece y sólo quedan de él las venas y el cerebro;¹⁵² y luego es sacado de ese aceite y puesto a orear al aire, responde a todo aquello que se le pregunte sobre qué ocurrirá en cualquier asunto, ya sea general o particular. Esto es una despreciable acción de brujería que, no obstante, muestra las cosas extrañas del mundo de los humanos.”¹⁵³

Tras estas observaciones, Ibn Jaldún examinará ahora el caso de las percepciones sobrenaturales en los místicos o sufíes.

Percepciones sobrenaturales de los místicos o sufíes. La *firāsa* y el *kašf*

Nuestro autor ahora se acercará a tratar los casos que podríamos empezar a asociar con cosas como el misticismo y el ascetismo. Del primero, ya se han hecho algunos señalamientos en páginas anteriores, pero aquí Ibn Jaldún va a aludir al aspecto un poco artificioso o de dominio corporal que involucran algunos ejercitantes de las disciplinas espirituales. De modo parecido al caso anterior, en que se procuraban sujetos que estuviesen al borde de la muerte, o recién fallecidos, para hacer que dijese palabras del ámbito oculto, aquí se trata de hombres que suscitan en sí mismos estados cercanos a la muerte para procurar las percepciones sobrenaturales:

و من الناس من يحاول حصول هذا المدرك الغيبي بالرياضة فيحاولون بالمجاهدة موتا صناعيا بإماتة جميع القوى البدنية ثم محو آثارها التي تلونت بها النفس ثم تغذيتها بالذكر لتزداد قوة في نشنها و يحصل ذلك بجمع الفكر و كثرة الجوع. و من المعلوم على القطع أنه إذا نزل الموت بالبدن ذهب الحس و حجابها و اطلعت النفس على ذاتها و عالمها. فيحاولون ذلك بالاكتساب ليقع لهم قبل الموت ما يقع لهم بعده و تطلع النفس على المغيبات.

“Hay hombres que intentan alcanzar estas percepciones de lo oculto por medio de ciertas técnicas. Tratan de lograr a través de esa preparación una muerte aparente, anulando todas las fuerzas corporales y suprimiendo los efectos de las mismas, con lo que el alma muestra sus capacidades. Así mismo la alimentan con ejercicios de recitación de salmodias¹⁵⁴ para aumentar la potencia en sus capacidades. Logran esto por medio de la concentración y el ayuno, pues se sabe con certeza que, cuando la muerte desciende sobre el cuerpo, los sentidos corporales y el impedimento que

و من هؤلاء أهل الرياضة السحرية يرتاضون بذلك ليحصل لهم الإطلاع على المغيبات و التصرفات في العوالم و أكثر هؤلاء في الأقاليم المنحرفة جنوبا و شمالا خصوصا بلاد الهند و يسمون هنالك الجوكية و لهم كتب في كيفية هذه الرياضة كثيرة و الأخبار عنهم في ذلك غريبة.

éstos suponen desaparecen, y el alma accede a su propia esencia y a su mundo propio. De esta manera intentan que ocurra antes de la muerte lo que naturalmente sucede tras ella, que es el acceso del alma a las cosas ocultas y la posibilidad de actuar en esos mundos. La mayoría de estos hombres habitan en *climas* extremos,¹⁵⁵ en el sur o en el norte, particularmente en la región de la India, donde se les denomina ‘yoguis’¹⁵⁶. Sobre ellos hay muchos libros que dicen cómo hay que hacer esos ejercicios, y de ellos se cuentan sorprendentes historias.”¹⁵⁷

Es interesante notar en lo anterior que nuestro autor estaba bien enterado, ya en esa época, de la existencia de los *yoguis*: los ascetas de la India, que realizaban pasmosos ejercicios psicofísicos relacionados precisamente con el conjunto de sistemas filosóficos englobados bajo el nombre de *Yoga*. Es verdad que la existencia de tales ejercitantes era conocida ya en occidente desde antes de Cristo (pues ya entonces, los griegos, que habían podido conocer esos individuos en las expediciones de Alejandro Magno a la India, les llamaron ‘gimnosofistas’). Pero un conocimiento mayor de las doctrinas de tales ascetas no se realizaría sino a partir del siglo XIX. Sin embargo, hay que notar que el caso de los yoguis, al que alude nuestro autor, es excepcional, y en general, él se ciñe a los ejemplos de este tipo de perceptores en quienes los conoce mejor: los místicos musulmanes o sufíes, de quien luego nos hablará más en detalle.

También hay que notar que en este trozo se vuelve a reiterar, como punto determinante en la causación de las percepciones sobrenaturales, la reducción de los sentidos corporales. La “recitación de salmodias” que anota el texto, es como el traductor vertió la práctica del *dīkr*, de la cual ya se ha tratado en nota. Solo anotaré aquí que se da una suerte de paradoja en esta práctica (que tiene una suerte de réplica en otras prácticas por parte de los perceptores sobrenaturales menos capacitados). La paradoja es esta: el *dīkr*, aparte de sus efectos devocionales y religiosos, se practica para aminorar la atención que exigen los sentidos. Supuestamente, al practicar el *dīkr*, nos concentramos en algo que distrae la atención de los demás sentidos. Pero sucede que esa distracción de los sentidos se logra con la concentración en una actividad que sigue siendo sensitiva. Es verdad que, después de un rato de estar practicando el *dīkr*, la atención divaga. De hecho, la atención *siempre* divaga, y lleva de una idea o imaginación a otra idea o imaginación, en un incesante *tráfico* mental. Esta realidad la puede comprobar cualquiera que trate de pensar, siquiera por diez segundos, o en una sola cosa, o concentrarse en un objeto, o no concentrarse en ninguno, intentando el no-

pensar. Pero, como decimos: es una tarea extremadamente difícil. Si bien la concentración en *un* solo objeto, del pensamiento, o de la realidad, puede llevarnos a “olvidar” todo lo demás en el ambiente, y por ende, a reducir el poder de los sentidos en nuestra alma, sigue siendo una verdad que esa concentración se aminora con relación al resto de las cosas que nos rodean o que tenemos en la mente, para concentrarse en una sola, que a su vez, puede ser el principal obstáculo para acceder a las percepciones sobrenaturales. Parecería contradictorio todo este asunto. ¿Cómo podría explicarse? Pienso que lo que vendría sucediendo en este caso, es que, es en esta *segunda distracción* ocurrida en el estado de concentración donde se abriría el espacio para la percepción sobrenatural. En la primera distracción, que es común y corriente en la vida cotidiana, pasamos de la atención de las cosas del mundo y frente a nosotros, a la atención a los objetos interiores de la conciencia. De hecho, pasamos de esa atención a la otra, continuamente, incesantemente, en cada momento de la vida. Pero, cuando ya nos concentramos intencionadamente en una sola cosa u objeto del pensamiento, para ocupar nuestra mente solo con ese objeto o cosa, aún si esa concentración llega a fallar, el asunto es que, estando nuestra mente tan forzada en esa concentración, que se vuelve abstracta, llega un momento en que la distracción de esa concentración no va hacia un regreso o caída en el mundo común sensible, sino que, precisamente, es allí donde puede darse el contacto con el mundo de la percepción sobrenatural. El esfuerzo, hecho con tanto ahínco, para *sacar* la atención del mundo, tampoco va a detener el movimiento de la conciencia, pero entonces, esta ya *no regresa* al mundo, sino a algo más cercano a su concentración, próximo a su mismo estado de abstracción, que puede ser, en este caso, la percepción sobrenatural. Y es que, de hecho, la mente pasa, de concentrarse en cuestiones como figuras de acertijos o ilusiones ópticas, o cuerpos cristalinos o de agua en movimiento suave, o cualquier otro objeto real, como una vela o un reloj, a “ver” cuestiones que, ni son esos objetos en que estaba concentrándose, ni son tampoco otros objetos de la realidad. Se alcanza lo que podría bien llamarse un “trance”, como una suerte de crisis de la atención, en la cual ésta ni está en lo que estaba antes atendiendo, ni está en otros objetos, sino que queda como suspensa.¹⁵⁸

También luce paradójica la siguiente cuestión: que para aumentar su capacidad como perceptores sobrenaturales, los ejercitantes de la mística practican el ayuno. Lo paradójico es que, para incrementar su potencia, deben reducir su energía, puesto que el ayuno es, entre otras cosas, un ejercicio que disminuye la fuerza y la capacidad de la persona que lo realiza. Pero esto no tiene por qué sonar tan estridente. A menudo, ayuda más a una concentración y a un mejor estado de atención la ausencia de satisfacción del apetito, que lo contrario. No puedo desarrollar aquí en detalle este aspecto, pero me acojo a los testimonios prácticos recabados durante siglos, que indican que los estados

cercanos al hambre pueden incrementar la lucidez (“hiperlucidez”) de la persona, antes que reducirla. Desde luego, como con todo lo que se refiere a esta clase de fenómenos tan singulares, tan netamente particulares, todo dependerá de la persona en cuestión. Pero por lo general, en distintas tradiciones se recoge esto: para incrementar la potencia *intelectual* de la persona, a veces se la somete, o ella misma se somete, a regímenes alimenticios muy estrictos, que la llevan a bordear el hambre. Pero, por supuesto, este tipo de prácticas no son para lograr cualquier tipo de capacidad. Sería absurdo que unos trabajadores de construcción o unos guerreros o unos changadores de puerto practicaran el ayuno como medio de incrementar su fuerza física. El ayuno del que aquí se habla y al cual Ibn Jaldún se refiere, es aquél que se practica para incrementar potencia *espiritual*, que no tiene en este caso mayor cosa que ver con la potencia *física* de la persona. La reducción de lo físico vuelve aquí a redundar en el beneficio de la percepción sobrenatural.

También está lo siguiente: el verdadero ayuno, y el ayuno bien practicado, no son para llevar el cuerpo “al borde del hambre”. Pero sí son para que la persona note y recuerde lo que es un estado de debilidad; la debilidad del *carecer*, del no tener lo suficiente, la debilidad que ayuda a distinguir los dos principios en el cuerpo: el espiritual y el corporal, porque en el ayuno cada uno de ambos empieza a pedir y exigir sus derechos. Una lucha interior en la cual, también paradójicamente, aunque se realiza dentro de uno mismo, es como si uno fuera un tercero entre dos que contienden, discuten y regatean, que son las potencias del alma y las del cuerpo. Y *ambas son razonables*, al punto que uno, como un espectador, no sabe bien a veces a cual conceder lo que pide, pues tanto el cuerpo ‘discute’ a través de la mente, con argumentos razonables, como la misma otra parte de la mente lo hace, tratando de rebatir los “argumentos” del cuerpo e imponer su propia voluntad. Pues bien: ya poder darse cuenta de esa lucha interna, manteniendo inclusive una cierta distancia con ambas naturalezas, es algo inapreciable, porque nos muestra una parte de lo que somos, a la cual raramente accedemos en condiciones normales.

Asimismo, hay otra tercera cuestión curiosa con el ayuno, y es que, en pequeña cantidad, estimula la distracción, pero en mayor cantidad, desvincula la atención de lo corporal. Uno comienza a estar consciente del apetito cuando tiene algunas horas sin comer, pero también cuando entra voluntariamente en ayuno. Es como si, ante la perspectiva de que no vamos a comer en tantas horas, pensáramos en comer más que de costumbre. Mas, una vez iniciado el ayuno, y afianzado en él (por ejemplo, tras ocho o diez horas en el caso de un ayuno de doce horas, o tras un día completo en el caso de un ayuno de dos días) no cuesta tanto seguir o continuar en ese esfuerzo. Descubrimos

entonces como nuestra voluntad funciona de una manera que no conocíamos ni quizá habríamos podido conocer en circunstancias normales.¹⁵⁹

Por último, con respecto a esta parte, vemos que el corolario que resulta del principio ya varias veces mencionado de que la reducción de la atención a los sentidos externos redundaría en el beneficio de la potencia para alcanzar las percepciones sobrenaturales, tiene una de sus expresiones mejores en el hecho de que, siendo la muerte la instancia en que se da la mayor aminoración de la sensación corporal, lo que corresponde es intentar lograr una ‘pequeña muerte’ para facilitar el acceso a las percepciones sobrenaturales. Esta ‘pequeña muerte’ la podemos ver ejemplificada en diversas experiencias de variadas culturas: en ellas el “trance” de esa ‘pequeña muerte’ coincide con una disminución visible de las funciones corporales más elementales, e inclusive aquellas que son involuntarias. En ciertas corrientes ascéticas de la India, esta ‘pequeña muerte’ llega a casos extraordinarios, de personas enterradas durante meses, con disminución patente e insólita de los ritmos cardíacos y respiratorios. Pero en todo caso, de lo que se trata, y de lo que trata nuestro autor, es acerca de personas que tratan de alcanzar esa ‘pequeña muerte’ para acceder a la percepción sobrenatural. Él reprocha tal intento, porque, si es un propósito espiritual, se está tomando el medio como fin y se pierde el verdadero fin. El verdadero fin de la mística es la unión con Dios. Las percepciones sobrenaturales son, en cierto modo, un *epifenómeno* de la experiencia del amor divino. Son algo añadido al hecho, pero no la meta del hecho. Ciertamente, los místicos gozan mucho con este contacto con lo sobrenatural, pero el sentido de su acción no es buscar ese contacto. En cambio, todos aquellos que procuran ese contacto, que lo codician y lo buscan con medios artificiales o naturales, esforzándose en alcanzar esa llamada ‘pequeña muerte’, yerran en su propósito, pues, como se dijo antes, buscan como fin lo que ni siquiera es un medio, sino algo que acompaña a un medio.

Mucho de lo anterior afirmado y comentado, Ibn Jaldún lo remarca en el siguiente pasaje en que sigue tratando sobre los sufíes o místicos islámicos, y les exonera de mala fe. Describe así su trabajo y sus objetivos:

و أما المتصوفة فرياضتهم دينية و عرية
عن هذه المقاصد المذمومة. و إنما
يقصدون جمع الهمة و الإقبال على الله
بالكلية ليحصل لهم أدواق أهل العرفان و
التوحيد و يزدون في رياضتهم إلى الجمع
و الجوع التغذية بالذكر فبها تتم و جهتهم
في هذه الرياضة لأنه إذا نشأت النفس على
الذكر كانت أقرب إلى العرفان بالله و إذا

“En cuanto a los sufíes, hay que decir que sus prácticas son de tipo religioso y libres de toda finalidad condenable. Dirigen todos sus esfuerzos a la unión total con Dios para alcanzar las experiencias místicas y lograr su fusión con el Universo. A los ejercicios de concentración y ayuno añaden la recitación de salmodias, con lo que perfeccionan sus prácticas, puesto que el

عريت عن الذكر كانت شيطانية. و حصول ما يحصل من معرفة الغيب و التصرف لهؤلاء المتصوفة إنما هو بالعرض و لا يكون مقصودا من أول الأمر لأنه إذا قصد ذلك كانت الوجهة فيه لغير الله و إنما هي لقصد التصرف و الإطلاع على الغيب و أخسر بها صفقة فإنها في الحقيقة شرك. قال بعضهم من أثر العرفان للعرفان فقد قال بالثاني فهم يقصدون بوجهتهم المعبود لا لشيء سواه. و إذا حصل في أثناء ذلك ما يحصل فبالعرض و غير مقصود لهم. و كثير منهم يفر منه إذا عرض له و لا يحفل به و إنما يريد الله لذاته لا لغيره و حصول ذلك لهم معروف و يسمون ما يقع لهم من الغيب و الحديث على الخواطر فراسة و كشفا و ما يقع لهم من التصرف كرامة و ليس شيء من ذلك بنكير في حقهم.

alma que se desarrolla por medio de la recitación se acerca al conocimiento íntimo de Dios, mientras que sin ellas sería un conocimiento demoníaco. Todo lo que los sufíes alcanzan del conocimiento de lo oculto y su capacidad de acción sobre ello es algo que ocurre por accidente y no es su primordial objetivo. Si así fuera, resultaría que la meta no sería Dios sino la investigación sobre lo oculto y su utilización. ¡Qué mal negocio!, pues sería como equiparar algo a Dios. Uno de ellos dijo: «Quien persigue la experiencia mística por ella misma, coloca a Dios en segundo lugar». Pero ellos, al único objetivo al que tienden es al Ser Digno de Adoración, y nada más. Y si en ese intento alcanzan otras cosas es sólo por accidente y sin intención, y por eso muchos de ellos las rechazan y no les prestan atención cuando tal cosa ocurre. Sólo buscan a Dios por Él mismo, no por otra cosa, aunque es bien sabido que alcanzan el conocimiento de lo oculto. *Llaman a su capacidad para ver lo oculto y leer los pensamientos ‘fisiognomía’ y ‘prospección’; y a su capacidad de acción sobre ello, ‘carisma’.*¹⁶⁰

La mayor parte de la cita ilustra mejor lo que se venía diciendo antes con respecto a los sufíes. Pero lo que he puesto en cursiva es uno de los pasajes más difíciles de esta obra que nos ha tocado leer. De hecho, es un pasaje difícil en todas las traducciones y comentarios. Las tres palabras que figuran allí: *‘fisiognomía’*, *‘prospección’*, y *‘carisma’*, traducen respectivamente los vocablos árabes *firāsa*, *kašf* y *karāma*. Los dos últimos no tienen, a nuestro juicio, tanto problema como el primero. Hago constar que las tres traducciones revisadas contienen la voz *firāsa* traducida como *fisiognomía*. Vamos entonces a examinar qué es esta “fisiognomía”.

La voz *firāsa* tiene muchos significados. Comúnmente, todos se relacionan con agudeza de la mente, discernimiento particular del intelecto, y tener un ojo certero para ciertas cosas. Existió una “ciencia de la firāsa”, pero, más que una ciencia, era un campo de conocimiento, o una destreza en el conocimiento: la capacidad o habilidad para juzgar

el carácter, estudiando los rasgos físicos de la persona. En este sentido, eso explica bien por qué se la tradujo como *fisiognomía*, pues este término, proveniente del griego, vierte la idea de que, a través de lo externo, podemos conocer lo interno. En realidad, eso también sería en cierto modo uno de los objetivos que tenía, al menos en un momento original, la fenomenología. Pero la fenomenología que no tomaba en cuenta al fenómeno en su realidad *per se*, sino como cosa *externa*, para dar cuenta de algo *interno*, más allá del fenómeno. El fenómeno era, en esa visión, la portada o envoltura de algo que era más importante. En este sentido, esa concepción de fenómeno pertenece aún a una antigua época de la gnoseología, previa al siglo XVIII, que es cuando la fenomenología nace como algo que se interesa en el fenómeno por sí mismo, y no como función, cobertura o exterioridad de otra cosa. En el caso de la *firāsa* o fisiognomía, se trataría precisamente de la capacidad para penetrar esa exterioridad y poder ver agudamente qué hay más allá de lo que se muestra a la vista.

Investigando en diversas fuentes, de filosofía árabe, pensamiento islámico y teología musulmana, hemos podido encontrar varias informaciones que alumbran sobre la naturaleza de la fisiognomía o *firāsa* aludida en el texto de Ibn Jaldún. El problema que se veía originalmente al topar con este término, es que a lo que él parece referirse no tendría nada que ver con lo que en teoría es tal fisiognomía. La pregunta aquí es por qué los místicos llaman así a su capacidad de ver lo oculto y leer los pensamientos. Vemos una diferenciación entre una simple capacidad intelectual (como lo sería el esfuerzo hermenéutico) y una facultad especial del alma, que se adquiriría por gracia o por una aptitud espiritual concedida desde lo alto, y más nacida de una condición que la hace factible con poco esfuerzo antes que alcanzable con mucha dificultad. Es decir, el místico tendría esa *firāsa* como un poder especial, un “superpoder”, una suerte de gracia, y eso ya le separaría radicalmente del resto de los hombres. ¿Es así?

Si bien el término *firāsa* es originalmente árabe, la idea tras el término provendría de los griegos mismos: existía un tratado de fisiognomía, que fue traducido del griego al siríaco, y de éste al árabe por el sabio árabe cristiano sirio Abu Zaid Ḥunāin Ibn Ishāq al ‘Ibādī (809-873), con el nombre de *Libro de la fisiognomía* (*Kitāb fī al- firāsa*). La obra supuestamente habría sido de Aristóteles, pero probablemente sea apócrifa. Trataba sobre la fisiognomía en el sentido del que se habló antes, de conocer lo interno a través de lo externo (= lo externo como *señal* o signo de lo interno).

Diversas fuentes posteriores a Ibn Hunein nos dicen que la *firāsa* es un sentido de agudeza visual, de percepción sutil, de penetración poderosa del intelecto en la naturaleza de algo. Así la describe una de las principales fuentes sobre esto, que es el capítulo “La

estación de la *firāsa*”, en la obra *Madāriḥ as-Sālikīn*, de Ibn el Qayyim al-Āuẓayyā,¹⁶¹ de la cual citamos este extracto:

“[La *firāsa*] Es una luz que Dios deposita en el corazón de su sirviente. Por esta luz su sirviente distingue entre la verdad y la falsedad, y entre lo errado y lo incorrecto.

La realidad de la *firāsa* es un pensamiento afilado que entra en el corazón y domina su opinión. Se sobrepone o abruma el corazón justo como el león lo hace con su presa [*farīsa*]. Nótese la similaridad entre *firāsa* y *farīsa* en árabe. Sin embargo, en sus formas lingüísticas, *farīsa* es un objeto, mientras que *firāsa* es similar en forma a *wilāya* (autoridad y poder), *imāra* (autoridad y comando) y *ṣiyāsa* (administración y liderazgo).

La fuerza de la *firāsa* depende de la fuerza de la fe. Una persona con una fe fuerte tiene una *firāsa* más sutil. Amr bin Nujaid acostumbraba a decir que quienquiera aparte su vista de lo prohibido, se reprima de vanos deseos, construya su interioridad de acuerdo a *muraqaba*¹⁶², y su exterioridad de acuerdo a la sunna,¹⁶³ y se acostumbre a comer solo *ḥalāl*,¹⁶⁴ su *firāsa* nunca estará equivocada.

La *firāsa* está ligada a tres órganos humanos: el ojo, el oído, y el corazón. Su ojo examina la mirada y los signos, su oído examina el habla, las expresiones voceadas, las inferencias oblicuas, las pistas, el contenido, la lógica, y el tono de la voz. Y su corazón analiza tanto lo que es visto y oído para percibir los pensamientos escondidos de los otros. Su análisis y examen de lo interior comparado con lo exterior es como el de quien examina una moneda para saber si es falsificada, después de examinar la parte de afuera de ella. Es también similar al de *Ahl el-Ḥadīṭ*,¹⁶⁵ que leerán un *Ḥadīṭ* que tenga un *isnād* sano¹⁶⁶, pero que, al examinar el *matn*¹⁶⁷, se dan cuenta de que es un *Ḥadīṭ* espurio.

Hay dos factores en la *firāsa*. Uno es la cualidad de la mente de uno, la perspicacia del corazón y de la inteligencia. El segundo factor es la apariencia de los signos y las indicaciones de otros. Cuando ambos factores están presentes, entonces la *firāsa* no puede errar.”¹⁶⁸

En esta larga cita, el autor mencionado explica en qué consiste la *firāsa* a la cual los místicos que menciona Ibn Jaldún atribuían su capacidad para ver lo oculto y leer los pensamientos. Otro islamólogo, Imran Nazar Hosein, en un artículo sobre Mohammed Iqbal, también caracteriza a la *firāsa* como un conocimiento “del corazón”. Estas son sus palabras:

“Los sufíes tienen un record consistente no solo de reconocer, sino también de usar el corazón como vehículo para la adquisición de conocimiento. Esa experiencia del corazón, a través de la cual él “ve” y penetra “la verdad”, es frecuentemente referida como una “experiencia religiosa”. En su sentido más amplio, la experiencia religiosa también incluye ese asimiento intuitivo que entrega al creyente la “substancia” o la “realidad” de las cosas. El profeta (la paz y las bendiciones de Allah altísimo sean sobre él) se refería a ello cuando advertía: «Teman la *firāsa* (i.e., la capacidad intuitiva para

penetrar la substancia de las cosas) del creyente, pues de seguro él ve con la luz de Allah.»¹⁶⁹.

Otro autor, Mahmud Abu Riyyah, confirma en una de sus obras el parecer del Ḥadīṭ anterior, y luego agrega que, para algunos de los salāfi,¹⁷⁰ en el versículo coránico siguiente: “Ciertamente en esto hay signos para aquellos que escrutan con atención”, a quienes se refería bajo la advocación de quienes “escrutan con atención” (en árabe: *al-mutawassimīn*) es a aquellos que practican la *firāsa*, la fisiognomía. De todo lo anterior se deriva entonces que la *firāsa* es, ante todo, una capacidad. Aunque su origen esta en el campo de lo religioso, y aunque ella es *signo* de favor y calificación espiritual, ‘funciona’ como una facultad intelectual, aún si utiliza recursos sensibles (cfr. La vista, el oído, y el ‘corazón’). Esa capacidad caracteriza a algunos de los místicos o sufíes.

En cuanto al otro término mencionado junto con el anterior en la cita, “prospección” (*kaṣf*), su significado más preciso es “develamiento”, es decir, quitar la cubierta o velo a algo que está oculto. Tiene aproximación analógica con el término anterior, pero en realidad, alude a *lo que sucede*, es decir, al hecho que se da, y no tanto a la capacidad para causar eso que sucede, o hacer que ese hecho ocurra.¹⁷¹ Pero el verdadero problema ‘teológico’ de estas caracterizaciones —y lo que ellas entrañan— es que pueden presentar al místico casi con las mismas calificaciones que el profeta. Es por ello que algunos eruditos religiosos musulmanes desaprobaban estas cualidades de los místicos. Pero el mismo Ibn Jaldún sale en defensa de ellos:

وقد ذهب إلى إنكاره الأستاذ أبو إسحاق
الإسفرائيني و أبو محمد بن أبي زيد
المالكي في آخرين فرارا من التباس
المعجزة بغيرها. و المعول عليه عند
المتكلمين حصول التفرقة بالتحدي فهو
كاف.

“Nada de esto es realmente reprobable, aunque el maestro Abū Ishāq al-Isfarāyanī y Abū Muḥammad b. Abī Zayd al-Malikī, entre otros, lo desaprueban, para así evitar la confusión entre lo que es el hecho milagroso y lo que no lo es. Para los teólogos especulativos, el elemento que zanja el asunto es la diferencia que implica el ‘aviso previo’¹⁷² y eso es suficiente.”¹⁷³

Como se contiene en el trozo, se suscitaba un problema con esta cuestión de las cualidades que ostentaban los místicos. Pues dichas cualidades eran tan especiales, que la categoría de los místicos se podía considerar que competía con la de los profetas o quería igualarse a ella. Es inverosímil que los místicos quisieran alcanzar esa meta insensata. La diferencia estaba no tanto en los prodigios y portentos que ambas clases de perceptores podían realizar, sino en el hecho del ‘aviso previo’ o *tahaddī*, ya antes mencionado páginas atrás, y que consagra la diferencia entre el místico, como ser que, por amor a Dios, busca la unión con él, y el profeta, que es un hombre que recibe una *misión*, es un *enviado*, un *rasūl*, alguien que tiene un cometido que cumplir. Y ese cometido es social, histórico: es hacia un colectivo humano, un grupo de gente, a la cual el profeta ha de convencer, para que cambien su vida, su sociedad y su historia. Para acompañar

ese convencimiento, el profeta requiere y tiene a su lado el *tahaddī*. El sentido del *tahaddī* no es el de un acto mágico y portentoso, sino el de facilitar y apoyar la misión del profeta. Fuera de ese ámbito, el *tahaddī* está fuera de lugar; las malas copias que pueda haber del *tahaddī* solo resaltan su naturaleza primariamente profética y apostólica. Hay un sentido moral profundo que acompaña al fenómeno del *tahaddī* en su ocurrencia durante la misión del profeta.

Por otro lado, nuestro autor señala que muchas otras personas, sin ser místicos ni profetas, tenían esta especie de precognición o visión de lo oculto (no ya referida aquí a cuestiones sobrenaturales sino naturales). No se entiende bien si es un don dependiente de lo espiritual o no, pero ciertamente parece tener —en los ejemplos— una relación clara con una inclinación hacia lo espiritual y una naturaleza hacia lo religioso (así esto de “lo religioso” deba entenderse en su sentido más amplio y generoso¹⁷⁴). Él alude al caso de los “compañeros” del profeta Mahoma, y a uno en especial, ‘Umar bin al Jattāb. El profeta mismo daba esa capacidad como inspirada por Dios:

و قد ثبت في الصحيح أن رسول الله صلى
الله عليه وسلم قال: " إن فيكم محدثين و
أن منهم عمر " و قد وقع للصحابه من ذلك
وقائع معروفة تشهد بذلك في مثل قول عمر
رضي الله عنه يا سارية الجبل و هو سارية
بن زعيم كان قائدا على بعض جيوش
المسلمين بالعراق أيام الفتوحات و تورط
مع المشركين في معترك و هم بالانهزام و
كان بقربه جبل يتحيز إليه. فرفع لعمر ذلك
و هو يخطب على المنبر بالمدينة فناداه يا
سارية الجبل و سمعه سارية و هو بمكانه و
رأى شخصه هنالك و القصة معروفة و وقع
مثله أيضا لأبي بكر في وصيته عائشة ابنته
رضي الله عنهما في شأن ما نحلها من
أوسق التمر من حديثه ثم نبهها على جذاذه
لتحوزه عن الورثة. فقال في سياق كلامه و
إنما هما أخواك و أختاك فقالت إنما هي
أسماء فمن الأخرى. فقال إن ذا بطن بنت
خارجة أراها جارية فكانت جارية. وقع في
الموطأ في باب ما لا يجوز من النحل.
و مثل هذه الوقائع كثيرة لهم و لمن
بعدهم من الصالحين و أهل الإقتداء إلا أن
أهل التصوف يقولون إنه يقل في زمن
النبوة إذ لا يبقى للمريد حالة بحضرة النبي
حتى أنهم يقولون إن المريد إذا جاء للمدينة

“En el *Ṣaḥīḥ* se dice que el Enviado de Dios —Dios lo bendiga y salve— dijo: «Hay entre vosotros personas inspiradas por Dios, y ‘Umar es una de ellas». Es bien sabido que los Compañeros del Profeta tuvieron experiencias de este tipo, y también es testimonio de esto el que ‘Umar —Dios esté satisfecho de él— dijera: «Sāriya, atención a la montaña!», dirigiéndose a Sāriya b. Zunaym, comandante de unas tropas musulmanas en Iraq en los días de la conquista, que se vio envuelto en una batalla con los politeístas. Y se disponía a retirarse, pero en las proximidades había una montaña que suponía un obstáculo, y entonces fue cuando aquello se le presentó como una visión a ‘Umar, que estaba predicando en el alminbar de la mezquita de Medina, y gritó: «Sāriya, atención a la montaña!». Y Sāriya lo oyó en el lugar en el que se encontraba, y vio allí mismo su figura. La historia es bien conocida. Algo semejante le ocurrió también a Abū Bakr en el asunto de su testamento a su hija ‘Ā’iṣa —Dios esté satisfecho de ambos—, en el que le dejaba unas cargas de dátiles de su huerto. En un momento le indicó que los recogiera para no tener que repartirlos con los demás herederos y, mientras hablaba, dijo: «Que son tus dos hermanos y tus dos hermanas». Dijo ella: «Está Asmā’, pero ¿cuál es la otra?». Y él dijo: «Veo lo que hay en el seno de Bint Jāriya, y es una niña». Y así fue. Esto viene en *al-Muwatta’*, en el capítulo que trata de lo que no se puede dejar en el testamento.¹⁷⁵ Y hay otros muchos acontecimientos como éste que sucedieron a personas piadosas y ejemplares, contemporáneas de él, y otras de épocas posteriores. Sin embargo, los sufíes dicen que

النبوية يسلب حاله ما دام فيها حتى يفارقها
والله يرزقنا الهداية ويرشدنا إلى الحق.

ocurren raramente en tiempos de profecía porque, en presencia del Profeta, al novicio sufi no le es posible mantener su estado. Y esto hasta el punto de que cuando el novicio sufi llega a la ciudad del Profeta se ve despojado de su estado mientras permanece en ella y hasta que se aleja. Dios nos concede su guía y nos conduce a la verdad.”¹⁷⁶

Llegamos aquí a otro punto que, al parecer, ha sido un escollo para muchos de los traductores de los *Prolegómenos*. En lo que difieren distintas versiones de este pasaje es en el “rol”, por decirlo de algún modo, de la famosa montaña allí nombrada. Según unos, los persas estaban escondidos en la colina, o venían por la colina, o acechaban a los árabes desde la colina, y el aviso del califa fue para que Sāriya y sus hombres se dieran cuenta y reaccionaran. Según otros, el rol de la colina fue ser un refugio: El califa —o la aparición con la figura del Califa— le estaba diciendo a Sāriya que se fuera a esa montaña: para esconderse o asegurarse allí, pues en ella estaba su salvación. En un caso, la colina aparece como fuente de peligro; en otro caso, la colina es la carta salvadora. ¿Cuál es la resolución de esto? Para aclarar la cuestión, se consultaron otras fuentes más sobre el hecho. Una noticia sobre este episodio está en la obra *Ellsaba* de Ibn Ḥayār (discípulo, por cierto, de Ibn Jaldún, del cual renegó posteriormente).¹⁷⁷ En una parte de ese texto el mencionado autor deja claro que el aviso del califa (originalmente: “*Ya Sāriya! al Ŷabal!*” = ¡Sariya, la colinal!) era para que Sariya y sus hombres *vieran que había un peligro detrás la montaña*. Este sentido además lo confirma la tradición que ha tratado el tema cuyos textos hemos consultado en la red.

Las percepciones sobrenaturales de los místicos que son débiles mentales

Seguidamente, Ibn Jaldún examina el caso de los perceptores de entre los místicos que poseen la condición de retardados mentales. Es este un caso muy curioso, porque, al igual que en otros casos que plantea nuestro autor, podemos encontrar coincidencias y ejemplos afines en muchas otras tradiciones a lo largo del globo, y hemos señalado esto en varias ocasiones pasadas en que hemos disertado pública y académicamente sobre este tema.¹⁷⁸ Al respecto, esto es lo que nos dice nuestro autor:

و من هؤلاء المريدين من المتصوفة قوم
بهايل معتوهون أشبه بالمجانين من
العقلاء و هم مع ذلك قد صحت لهم مقامات
الولاية و أحوال الصديقين. و علم ذلك من
أحوالهم من يفهم عنهم من أهل الذوق مع
أنهم غير مكلفين. و يقع لهم من الأخبار
عن المغيبات عجاب لأنهم لا يتقيدون
بشيء فيطلقون كلامهم في ذلك و يأتون

“Entre estos que se inician en el sufismo hay orates e imbéciles, más parecidos a posesos [= dementes] que a personas en su sano juicio. Pero, a pesar de ello, alcanzan los estados espirituales de acercamiento a Dios y las experiencias de los santos. Quienes los han observado —a algunos que han tenido experiencias místicas—, saben que es así, y que, aunque no sean jurídicamente responsables,¹⁷⁹ las noticias que transmiten sobre lo desconocido resultan sorprendentes. Porque no se

منه بالعجائب. وربما ينكر الفقهاء أنهم على شيء من المقامات لما يرون من سقوط التكليف عنهم والولاية لا تحصل إلا بالعبادة وهو غلط فإن فضل الله يؤتيه من يشاء ولا يتوقف حصول الولاية على العبادة ولا غيرها.

sienten sujetos a nada y hablan con total libertad, de manera que cuentan cosas impensables. Los juristas¹⁸⁰ rechazan con frecuencia que puedan alcanzar experiencias místicas, porque opinan que no tienen responsabilidad jurídica, y que la unión con Dios sólo se puede alcanzar por medio del ejercicio espiritual consciente. Pero se equivocan, porque *el favor de Dios, Él lo concede a quien quiere*¹⁸¹, y el alcanzar la unión con Dios no se basa en los ejercicios piadosos ni en ninguna otra cosa en particular.¹⁸²

Es decir, la unión con Dios depende de él. Uno la puede desear, pero es él quien la concedería en todo caso. Ibn Jaldún llega a incluir el alma de los retardados mentales dentro de los demás racionales. Eso parecería estar en conflicto o contradicción con lo que dice con respecto a cómo el alma posea existencia plena, pues es claro que lo que es deficiente no es pleno. Mas él afirma que

وإذا كانت النفس الإنسانية ثابتة الوجود فالله تعالى يخصصها بما شاء من مواهبه وهؤلاء القوم لم تعد نفوسهم الناطقة ولا فسدت كحال المجانين وإنما فقد لهم العقل الذي يناط به التكليف وهي صفة خاصة للنفس وهي علوم ضرورية للإنسان يشتد بها نظره ويعرف أحوال معاشه واستقامة منزلته وكأنة إذا ميز أحوال معاشه واستقامة منزلته لم يبق له عذر في قبول التكليف لإصلاح معاده. وليس من فقد هذه الصفة بفاقد لنفسه ولا ذاهل عن حقيقته فيكون موجود الحقيقة معدوم العقل التكليفي الذي هو معرفة المعاش...

“Si el alma humana posee existencia plena, Dios —ensalzado sea— puede elegirla para concederle el favor que Él desee. Y tales gentes [los débiles mentales] ni carecen de almas racionales ni las tienen corrompidas como las de los posesos [dementes], sino que únicamente han perdido la razón [= el intelecto]¹⁸³ que es de lo que depende la capacidad jurídica y que constituye una característica específica del alma que es en la que se asientan los conocimientos que el hombre necesita para sostener su criterio, para conocer las formas de subsistencia y para organizar su vida social. Así pues, si es capaz de discernir sobre cómo conseguir su subsistencia y cómo organizar su vida social, no tiene excusa para no aceptar su responsabilidad legal por el hecho de que se dedique sólo a su vida futura. Quien carece de esta característica, la razón [el intelecto], no por ello carece de alma ni desconoce su realidad. Ésta sigue existiendo, aún en ausencia de razón [intelecto] —que es la que hace capaz de responsabilidad legal—, y es la que proporciona los conocimientos para lograr la subsistencia.”¹⁸⁴

A pesar de las palabras de consideración de Ibn Jaldún a este grupo de peculiares perceptores, a veces los cataloga junto con los dementes. Sin embargo, trata de mantener una distancia entre ambos grupos:

فأعلم أنه ربما يلتبس حال هؤلاء بالمجانين الذين تفسد نفوسهم الناطقة و يلتحقون بالبهائم. ولك في تمييزهم علامات منها أن هؤلاء البهائيل لا تجد لهم وجهة أصلاً. ومنها أنهم يخلقون على البله من أول نشأتهم والمجانين يعرض لهم الجنون بعد مدة من العمر لعوارض بدنية طبيعية فإذا عرض لهم ذلك وفسدت نفوسهم الناطقة ذهبوا

“... debe tenerse en cuenta que muchas veces las apariencias de éstos [los místicos que son débiles mentales] revisten las formas de las de los posesos [los dementes], cuyas almas racionales se encuentran corrompidas de manera que resultan semejantes a las de las bestias, aunque existen señas que permiten diferenciarlos. Una de ellas es que los imbeciles tienen siempre una costumbre que nunca abandonan y que casi siempre consiste en la repetición de jaculatorias [*diker*] y en ejercicios de piedad, aunque realizados de manera distinta a como marca la ley religiosa porque, como hemos dicho, se trata de incapaces legales.

بالخبية. و منها كثرة تصرفهم في الناس
بالخير و الشر لأنهم لا يتوقفون على
إن عدم التكليف في حقهم و المجانين لا
تصرف لهم.

Los posesos, por el contrario, no poseen ninguna costumbre particular.¹⁸⁵ Otra señal es que los imbéciles fueron creados así desde su primer origen, mientras que en los posesos se manifiesta la posesión cuando ha transcurrido una parte de su vida, como consecuencia de accidentes somáticos naturales que, cuando se manifiestan, hacen que sus almas racionales se corrompan y entren en un estado de anomalía. Otra señal es una gran actividad hacia las personas, con acciones unas veces beneficiosas y otras perniciosas, porque, al carecer de responsabilidad legal, se toman los derechos que quieren sin permiso de nadie. Los posesos [dementes] no poseen esta característica.”¹⁸⁶

Hasta aquí, nuestro autor nos ha hablado de los perceptores sobrenaturales a quienes este tipo de percepción les adviene de una manera natural, espontánea, por gracia de Dios. Así es, desde el profeta, luego el clarividente, el adivino, el místico, los locos, los retardados, las mentes en estados cercanos al sueño, y las mentes en estados cercanos a la muerte. Pero ahora nuestro autor, en un opúsculo que en las versiones de su obra en otros idiomas es notado como tal,¹⁸⁷ nos hablará de quienes simplemente tratan de procurar estas percepciones, o tener un atisbo de ellas, desde una perspectiva, por llamarla así, oportunista, y sin ayuda o sin recurrir a ninguna forma especial o espiritual de percepción sobrenatural como en los otros casos mencionados.

Los que procuran las percepciones sobrenaturales por medios artificiales. La geomancia y la astrología

El opúsculo anunciado al final del tratamiento anterior, alude a aquellos sujetos que, con fines quizá de ganar prestigio ante las gentes, o aprovecharse de la buena fe e incredulidad de los incautos, o aún por buena intención o por querer ganarse —mejor o peor— la vida diciéndole a las gentes lo que les depara *lo occulto*, sobre todo en el futuro, aún sin poseer quizá mayor capacidad perceptiva de lo sobrenatural, montan o construyen su profesión y presentación como tales perceptores dotados, y fungen ante la gente como videntes o adivinos de valía. Para ello, como veremos, usan muchos medios artificiales. La diferencia con adivinos anteriores es que aquellos usaban esos medios *para ayudar* a esas percepciones, para coadyuvar a las mismas, mientras que en el caso de los ahora tratados, lejos de poder procurar ellos por sí mismos tales percepciones, las hacen depender de puros medios artificiales e instrumentales, prescindiendo inclusive de muchas de las técnicas y disciplinas de los otros perceptores más capacitados.

Lo primero de lo que prescinden es de la insensibilidad corporal. Lejos de ella, más bien tratan de lograr esos atisbos de lo sobrenatural con toda su atención y sus sentidos bien despiertos. Lo tratan de lograr con medios mecánicos y artificiales.

Ciertamente, Ibn Jaldún ya ha mencionado casos de perceptores que utilizan tales recursos, pero el caso de los que aquí hablará ahora consiste en que usarán *solo* tales recursos. Es decir, no tienen naturaleza perceptiva sobrenatural en sí ni inclinación espiritual particular. Eso no significa que no requieran de ciertos conocimientos técnicos y aún científicos para ayudarse en su cometido. Algunos de ellos, de hecho, solían ser bastante diestros en cuestiones relacionadas con la matemática y lo relativo a cierta psicología.¹⁸⁸ Es más: luego el autor nos dirá que los medios a los que recurren estos perceptores, si bien no pueden ayudarles en alcanzar percepciones del mundo angélico, sí pueden ayudarles a tomar contacto con sus aprehensiones más íntimas en este sentido, como si por tales expedientes pudieran acceder mejor a sus corazonadas más íntimas (pero nótese que no se trata de que esos medios les ayuden a alcanzar la esfera angélica, sino que les ayudan a alcanzar sus propias aprehensiones de lo sobrenatural). Véase además que Ibn Jaldún no reporta estos perceptores de manera directa, sino que refiere lo que otros (“algunos”) sostenían sobre este tipo de perceptores. Al respecto, estas son sus palabras:

و قد يزعم بعض الناس أن هنا مدارك للغيب
من دون غيبة عن الحس فمنهم المنجمون
القائلون بالدلالات النجومية و مقتضى
أوضاعها في الفلك و آثارها في العناصر و
ما يحصل من الامتزاج بين طباعها بالتناظر
و يتأدى من ذلك المزاج إلى الهواء. و
هؤلاء المنجمون ليسوا من الغيب في شيء
إنما هي ظنون حدسية و تخمينات مبنية
على التأثير النجمي و حصول المزاج منه
للحواء مع مزيد حدس يقف به الناظر على
تفصيله في الشخصيات في العالم كما قاله
بطليموس. و نحن نبين بطلان ذلك في محله
إن شاء الله و هؤلاء لو ثبت فغايتة حدس و
تخمين و ليس مما ذكرناه في شيء.

“Algunos sostienen que existen quienes perciben lo oculto sin supresión de las sensaciones corporales. Entre ellos están los astrólogos, que hablan de las indicaciones de los astros, de la implicación de sus posiciones en el firmamento, de sus influencias sobre los elementos, y de lo que trae consigo la mezcla de sus naturalezas, cuando están en oposición, y lo que tal mezcla origina en la atmósfera. Pero estos astrólogos nada tienen que ver con lo oculto. Se trata sólo de suposiciones y conjeturas basadas en las influencias de los astros,¹⁸⁹ y lo que eso ocasiona en la mezcla de aire. Quien observa esto logra establecer, a partir de ello y con una buena dosis de intuición, la distribución de esas influencias sobre los individuos del mundo, como Ptolomeo [Baṭlīmūs] estableció. En su lugar explicaremos la futilidad de todo esto, si Dios así lo quiere. Y en el caso de que algo llegue a establecerse no será más que por suposición y conjetura, y nada tiene que ver con lo que venimos tratando.”¹⁹⁰

Ibn Jaldún aquí manifiesta su rechazo a la astrología, y de hecho, en la sexta parte de sus *Prolegómenos* (que es el último volumen de los mismos) dedicará un famoso capítulo a la refutación de ese ejercicio. Pero ya aquí anuncia la inanidad de tal esfuerzo, que, sin embargo, no solo conservó su prestigio en el ánimo de las gentes de esa época, sino que, al menos ante un público numeroso y consumidor, lo conserva aún en todo el orbe. Hay que señalar, además, que nuestro autor aquí se referirá a varios tipos de “perceptores” de esta clase (que tratan de obtener la percepción sobrenatural sin los dones de la gracia divina ni las aptitudes individuales para ello, sino solo por medios artificiales y

elucubraciones numéricas). El segundo grupo sobre el cual comenta es el de los practicantes de la geomancia, es decir, aquellos que buscan avizorar el futuro y lo desconocido por medio de líneas trazadas en la arena:

و من هؤلاء قوم من العامة استنبطوا
لاستخراج الغيب و تعرف الكائنات صناعة
سموها خط الرمل نسبة إلى المادة التي
يضعون فيها عملهم. و محصول هذه الصناعة
أنهم صيروا من النقاط أشكالا ذات أربع مراتب
تختلف باختلاف مراتبها في الزوجية و
الفردية و استوائها فيهما فكانت ستة عشر
شكلا لأنها إن كانت أزواجا كلها أو أفرادا كلها
فشكلان و إن كان الفرد فيهما في مرتبة
واحدة فقط فأربعة أشكال و إن كان الفرد في
مرتبتي فستة أشكال و إن كان في ثلاث
مراتب فأربعة أشكال جاءت ستة عشر شكلا
ميزوها كلها بأسمائها و نوعوها إلى سعود و
نحوس شأن الكواكب و جعلوا لها ستة عشر
بيتا طبيعية يزعمهم و كانت البروج الاثنا
عشر التي للفلك و الأوتاد الأربعة. و جعلوا
لكل شكل منها بيتا و خطوطا و دلالة على
صنف من موجودات عالم العناصر يختص به
و استنبطوا من ذلك فنا حاذوا به فن النجامة
و نوع قصانه.

Es decir, la geomancia sería la aplicación de ciertos criterios astrológicos a la lectura de ciertas graficaciones hechas artificialmente pero con cierto orden matemático en la arena, lo cual le da a este ejercicio una suerte de aproximación a lo formal y científico. Sin embargo, nuestro autor señala algunas diferencias entre los astrólogos y los geománticos, que dejan mejor parados a aquellos que a estos:

إلا أن أحكام النجامة مستندة إلى أوضاع
طبيعية كما يزعم بطليموس دلالاتها وضعية.
و ذلك أن بطليموس إنما تكلم في المواليذ و
القرانات التي هي عنده من آثار الكواكب و
الأوضاع الفلكية في عالم العناصر. و تكلم
المنجمون من بعده في المسائل باستخراج
الضمائر و تقسيمها على بيوت الفلك و الحكم
عليها بأحكام ذلك البيت النجومية . . .

“Entre éstos que adivinan el futuro cabe también contar a un grupo de personas comunes¹⁹¹ que utilizan, para alcanzar lo oculto y conocer lo que va a suceder, un arte al que denominan ‘trazos en la arena’¹⁹² por la materia de la que se sirven. Consiste este arte en disponer puntos en cuatro filas formando las diversas combinaciones posibles con un par o con un punto solo. Se consiguen así 16 combinaciones puesto que si en cada una de las cuatro filas se pone sólo un punto o se ponen dos puntos, resultan dos combinaciones. Si sólo hay un punto en cada una de las cuatro filas, resultan cuatro combinaciones. Si hay un punto en dos, resultan seis combinaciones. Y si hay un punto en tres, resultan cuatro combinaciones. Esto hace en total 16 combinaciones. A cada una de ellas las distinguen con un nombre y las consideran fastas o nefastas como en la astrología. Sostienen que corresponden a 16 ‘casas’ naturales: 12 a los signos de zodiaco y 4 a los puntos cardinales. A cada combinación le asignan una ‘casa’ con rasgos e influencias sobre una clase específica de seres del mundo de los elementos, y así han desarrollado un arte paralelo al de la astrología y de su mismo tipo.”¹⁹³

“... las conclusiones de la astrología se basan en posiciones naturales, como afirma Ptolomeo, mientras que éstas [las de los geománticos] lo hacen sólo en hipótesis arbitrarias y en casualidades, y nada de ello ha podido ser probado.

El caso es que Ptolomeo sólo habló de nacimientos y de uniones que se ven afectados por la influencia de los astros y por las posiciones de las esferas en el mundo de los elementos. Y, tras él, los astrólogos plantearon cuestiones sobre el descubrimiento de los rasgos íntimos de la personalidad relacionándolos con las ‘casas’ del firmamento y atribuyéndoles una disposición acorde con las de dichas ‘casas’ astrales.”¹⁹⁴

Es decir, se reiteraría aquí un cierto prejuicio o *principio* jalduniano —con referencia a este ámbito astrológico tratado en esta parte de su obra— en cuanto que lo artificioso es menos genuino y más alejado de la verdad que lo natural o lo espontáneo. Creo que es un principio que podemos ver también en el resto de su obra, pero aplicado a otros temas de la cultura, como lo económico, lo histórico, y lo social. De hecho, es un principio que marca o afecta una de las leyes del desarrollo histórico de Ibn Jaldún, quizá una de sus leyes más deterministas o fatalistas (es decir, una ‘ley’ más en el sentido científico y gnoseológico que en un sentido jurídico taxativo o siquiera en un sentido meramente humano como “norma”) y es la de que, cuando la *naturaleza* de una sociedad le marca a ésta su declive, ningún *remedio* que ponga el hombre en aspectos culturales, económicos o militares puede detener esa caída. A lo más podrá frenarla un poco, pero solo está demorando el final, que adviene como algo inexorable.¹⁹⁵

En el caso que nos ocupa, de los perceptores sobrenaturales, estos geománticos, que no son propiamente perceptores sobrenaturales, pero que intentan serlo por recursos ‘mecánicos’, serían un ejemplo de tratar de procurar por medios postizos lo que los verdaderos perceptores alcanzan por aptitudes naturales y gracia divina.

Por otro lado, nuestro autor limita los conocimientos de los astrólogos a simples posibilidades que actúan como inclinaciones pero no determinación. En este sentido, preserva una independencia de lo individual con respecto a estas supuestas influencias externas de los astros:

واعلم أن الضمائر أمور نفسية ليست
من عالم العناصر فليست من آثار
الكواكب والأوضاع الفلكية ولا دلالة
لهما عليها. نعم إنه صار لفن المسائل
مدخل في صناعة النجامة من حيث
الاستدلال بالكواكب والأوضاع و
استصعابا لمعانة الارتفاع بالآلات و
تعديل الكواكب بالحسبان واستخرجوا
هذه الأشكال الخطية و فرضوها ستة
عشر بيتا من بيوت الفلك وأوتاده و
نوعوها إلى سعد ونحس و ممتزج شأن
الكواكب السيارة وأقتصر على التسديس
من المناظرة ونزلوا الأحكام النجومية
عليها كما في المسائل السيارة لأن دلالة
كل منهما غير طبيعية كما قدمنا.

“...pero debe tenerse en cuenta que los rasgos de la personalidad son algo psíquico que no tiene nada que ver con el mundo de los elementos, ni sufren la influencia de los astros, ni de las posiciones de las esferas, ni éstas indican nada respecto a ellos.

Cuando llegaron los adivinadores por geomancia, dejaron de ocuparse de los astros y de sus posiciones a causa de la dificultad y el esfuerzo que suponía establecer las elevaciones por medio de instrumentos y realizar los cálculos astronómicos. Inventaron entonces esas combinaciones de signos y establecieron las 16 ‘casas’ —correspondientes a las ‘casas’ astrales y a los puntos cardinales—, y las calificaron de fastas, nefastas o ‘mezcladas’, igual que hacen con los planetas, y se limitaron a la discusión del aspecto sextil.¹⁹⁶ Establecieron conclusiones semejantes a las astrológicas, como las que se hacen en los capítulos ‘Sobre las preguntas’,¹⁹⁷ pero ni en la astrología ni en la geomancia las pruebas son naturales, como ya dijimos antes.”¹⁹⁸

Para el autor, está claro que la astrología es una actividad de *vivos* que se dedican a ganarse la vida a costa de la inocencia y los anhelos de prójimos cándidos. Como ocupación, que puede tener su incidencia y lugar en la economía y el mercado de trabajo.

En principio, el no reprueba tal actividad, pero parece claro que piensa tan mal de los astrólogos como luego lo hará de los comerciantes, de quienes habla en otras partes de su obra ajenas a ésta. Al final concede — a regañadientes, diríase— que *algunos* astrólogos, merced de sus esfuerzos adivinatorios, casi alcanzan la dignidad de perceptores sobrenaturales, y los cruza con referencias clásicas o sagradas, para hacerlos algo más dignos o menos repugnantes:

و انتحل هذه الصناعة كثير من البطالين للمعاش
في المدن و صنفوا فيها التصانيف المحصلة
لقواعدها و أصولها كما فعله الزناتي منهم و
غيره. و قد يكون من أهل هذه الصناعة من
يتعرض بها لإدراك الغيب بإشغال الحس بالنظر
في أشكال تلك الخطوط فتعثره حالة استعداد
كما يعتري المفطورين على ذلك كما نذكره بعد و
هؤلاء أشرف أهل هذه الصناعة. و هم على
الجملة يزعمون أن أصل ذلك من النبوات
القديمة في العالم و ربما نسبوها إلى دانيال أو
إلى إدريس صلوات الله عليهما شأن الصنائع
كلها.

“En las ciudades muchas personas sin oficio practican este arte [la astrología] para subsistir y componen tratados en los que establecen sus bases y sus fundamentos, como hizo al-Zanātī entre otros. Algunos de los que practican este arte logran por medio de él la percepción de lo oculto, ocupando sus sentidos en la observación de las combinaciones de estas líneas, y consiguen alcanzar un estado de preparación semejante al de los naturalmente dotados por Dios para ello, como dijimos antes. Ésos son los de mayor nobleza entre los que practican este arte. Se afirma comúnmente que el origen de este arte se encuentra en los profetas antiguos del mundo. Muchas veces lo atribuyen a Danielo a Idrīs¹⁹⁹ —sobre ambos las bendiciones de Dios—, como ocurre con todas las otras artes.”²⁰⁰

Sabedores los practicantes de la geomancia que su ‘arte’ no estaba muy bien vista,²⁰¹ y deseando reivindicarla, trataban vanamente de remontar su origen a los mismos profetas, como lo señala nuestro autor:

و ربما يدعون مشروعيتها و يحتجون بقوله صلى
الله عليه وسلم: " كان نبي يخط فمن وافق خطه
فذاك ". و ليس في الحديث دليل على مشروعية
خط الرمل كما يزعمه بعض من لا تحصيل لديه لأن
معنى الحديث كان نبي يخط فيأتيه الوحي عند ذلك
الخط و لا استحالة في أن يكون ذلك عادة لبعض
الأنبياء.

“... en ocasiones sostienen su carácter legal religioso basándose en el dicho del Profeta —Dios lo bendiga y salve—: «Hubo un profeta que hizo trazos: quien haga otro tanto, helo ahí».²⁰² Pero este *ḥadīṭ* no prueba el carácter legal religioso de la geomancia como aseguran los que no lo entienden. El sentido de “hubo un profeta que hizo trazos” es que recibía la inspiración mientras lo hacía, algo que no es absurdo porque eso fue costumbre en varios profetas.”²⁰³

Nuevamente vuelve aquí Ibn Jaldún a restablecer la diferencia entre los profetas y los perceptores de menor categoría, como en el caso de los que ha tratado en esta parte. Pero además señala que también los profetas pueden utilizar “ayudas” para preparar sus percepciones o estar más receptivos a ellas, sin que eso signifique que es a través de esos medios que tienen sus percepciones, sino que simplemente emplean tales recursos para hacerlas más factibles:

فإنهم صلوات الله عليهم متفاوتون في إدراك الوحي قال تعالى "تلك الرسل فضلنا بعضهم على بعض" فمنهم من ياتيه الوحي ويكلمه الملك ابتداء من غير طلب والوجهة ولذلك ومنهم من يتوجه فيما يعرض له من امور البشر بسوال امته عن مشكل او تكليف او نحو ذلك فيتوجه وجهة ربّية يتعرض بها الكشف ما يريد من ذلك من الله ويعطى التقسيم هنا قسما اخران وجد لان الوحي قد يكون وهولا يستعد له بشئ من الاحوال كالذي ذكرناه وقد يكون وهو مستعد ببعض الاحوال كما نقل في الاسرائلات ان بعض الانبياء كان يستعدّ النزول الوحي بسماع الاصوات الطيبة الملحنة وهذا النقل وان لم يكن متمكنا في الصحة الا انه غير بعيد فالله تعالى يخصّ انبياء ورسله بما شاء (نسخة) وقد نقل لنا ذلك عن بعض الكبار من المتصوفة في التعرّض للغيبة عن الحسن بسماع الغنا يتجرّد بذلك لمداركه في مقامه دون النبوة.

“Éstos [los profetas]—la bendición de Dios sea sobre ellos— se diferencian en la forma en que reciben la revelación divina. Dijo Dios —alabado sea—: *Éstos son los enviados. Hemos preferido a unos más que a otros.*²⁰⁴ A alguno de ellos era el ángel el que llegaba y le hablaba, y esto comenzaba sin que hubiera solicitud ni elemento motivador concreto. En otros se provocaba por efecto de algún asunto humano que lo requería, como la pregunta de su gente sobre algún problema, alguna obligación religiosa o algo semejante. Y ellos dirigían entonces su petición a Dios para que les mostrase lo que deseaban conocer sobre aquello. Cabe hacer otra clasificación a propósito de esto, pues la revelación puede sobrevenir a alguien que, como ya dijimos, en modo alguno esté preparado para ello. Pero puede también sobrevenir a quien sí lo esté en alguna medida. Así ocurre en lo que se recoge en las *Historias Israelitas*,²⁰⁵ donde se cuenta que cierto profeta se preparaba para recibir la revelación escuchando bellos y melodiosos cánticos. Esta noticia, aunque no sea de absoluta fiabilidad, es altamente probable ya que Dios —alabado sea— escoge a sus profetas y a sus mensajeros a su voluntad. Esto nos lo transmite un destacado sufi que alcanzaba lo que permanece oculto a los sentidos escuchando cánticos, y de esa manera se abstraía y alcanzaba percepciones aunque de rango inferior a las proféticas.”²⁰⁶

Ahora bien, con respecto a los geománticos, cabría preguntarse si alcanzan la percepción sobrenatural. Ibn Jaldún afirma que sí pueden acceder a ella. Pero, siguiendo sus palabras, todo deja ver que su percepción es más degradada, intelectual, e intuitiva, que netamente espiritual gracias a un auténtico contacto con la esfera sobrenatural. Ello, a pesar de que inclusive se refiere al proceso de obtención de las percepciones de los geománticos con la palabra *kaşf*, que como dijimos en páginas anteriores al tratar sobre la misma, ella se refiere al acto de develamiento o caída del velo de los sentidos, propio de quienes sí alcanzan la percepción sobrenatural por su capacidad y la gracia divina. Al respecto, nos dice:

ان في اصحاب خط الرامل من يتعرض لكشف به بشغال الحسن بالنظر في تلك الخطوط والاشكال فيعتريه حينئذ الادراك الغيبي الوجداني بالتفرغ عن الحسن جملة ويفارق المدارك البشرية الى المدارك الروحانية وقد مرّ تفسيرهما وهذا من الكهانة من نوع النظر في العظام والمياه والمرايا بخلاف من يقتصر في ذلك منهما على الامر الصناعي الذي يحصل به على الغيب بالحدس والتخمين وهو لم يفارق المدارك الجسمانية بعد جايلًا في

“... diremos que entre los que se dedican a la geomancia hay quienes consiguen acceder al mundo de lo oculto concentrando los sentidos en la observación de esos trazos y figuras, y alcanzar por ese medio percepciones supranaturales intuitivas, liberándose de las sensibles, de manera que las percepciones corporales se transforman en las espirituales, explicadas ambas anteriormente. Esto forma parte de la videncia y puede incluirse dentro del grupo de los que observan los huesos, el agua o los espejos, aunque con la diferencia de que éstos limitan la técnica por la que acceden al conocimiento de lo

مرامي الظنون فقد يكون شأن بعد الانبياء
الاستعداد بالخط في مقامه النبوي الخطاب
الملك كما يستعد به من ليس بنبي للادراك
الروحاني ومفارقة المدارك البشرية الا ان
ادراكه روحاني فقط وادراك النبي ملكي
بالوحي من عند الله.

oculto a la intuición y a la conjetura, sin abandonar las percepciones corporales y tras deambular por los espacios de la hipótesis. El método de algunos profetas consistía en prepararse, por medio de los trazos, para el trance profético en el que el ángel les hablaba. Y de esta misma manera puede prepararse quien no es profeta para las percepciones espirituales y el abandono de las corporales, aunque en este caso su percepción será sólo espiritual,²⁰⁷ mientras que en el del profeta es angélica, por inspiración divina.²⁰⁸

Hay un factor adicional que separa de manera curiosa a las percepciones de los geománticos de las de los profetas. Este factor consiste en que, a diferencia de la percepción intelectual común, en la cual quien ha tenido la experiencia, tiene el conocimiento o la noticia de cómo se adquiere ese saber, y por ende puede relatarlo a otros, en la experiencia de la percepción sobrenatural, el que accede a ella, sobre todo en el caso de su acceso más excelente, que es el del profeta, *no puede transmitir o explicar cómo o por qué medios ha logrado tales percepciones*. O sea, no puede decir, o afirmar de manera satisfactoria y exhaustiva cual es el camino para alcanzar ese conocimiento que antes no poseía y luego adquirió o tuvo oportunidad de emplearlo para la ocasión indicada. El profeta no puede aclarar esto ni a él mismo ni a nadie: ese hecho permanece como un misterio de la gracia divina, e inclusive, como pudimos ver al examinar la percepción profética, ni siquiera al principio le está claro al profeta de dónde le vienen sus percepciones, y de allí que caiga a veces en desesperación o depresión, al pensar que es presa de alucinaciones o ataques de locura o de espíritus infernales.

Por otro lado, nuestro autor destaca también que, en algún nivel de la profecía, ella se haya cercana a la geomancia:

وأما المقامات اهل الصناعة الخط في
مدارك الحدس والتخمين فحاشا للانبياء
منها فباتهم لا يشرعون التكلم بالغيب ولا
الخوض فيه لاحد من البشر وقوله في
الحديث فمن وافق خطه فذاك أي
فهو صحيح من بين الخط بما عضده من
الوحي عند الخط او تكون الاشارة بذلك
الى تعظيمه وعلو شأنه في اتخاذ خطوط
الرمل بل لا نسبة بينه وبينها اذا كان
على ذلك الوجه الذي كان النبي يستعد به
للوحي فياتي على وفاقه وأما اذا اخذ ذلك
عن الخط مجردا من غير موافقة وحي
فلا صحة فيه وهذا معنى الحديث والله
اعلم.

“Las situaciones de quienes utilizan la técnica de la geomancia y basan sus percepciones en la intuición y la conjetura son del todo diferentes a las de los profetas, pues éstos no comunican cómo acceder a lo oculto ni cómo penetrar en ello a ningún humano. Lo que dice el *ḥadīṭ*: “Quien coincida con sus trazos, eso mismo será”, significa ‘es correcto’,²⁰⁹ porque el trazar líneas servía de apoyo a la revelación de aquel profeta que tenía esa costumbre, de manera que le llegaba la revelación cuando las trazaba. O también podría ser que se quisiese indicar con ello su maestría y gran destreza en la utilización de los trazos sobre la arena, aunque sin establecer relación entre esto y la revelación. Y así, cuando el profeta hacía esto que tenía por costumbre para propiciar la revelación, ésta le llegaba y lo confirmaba. Pero si hubiera tratado de atribuirlo sólo a la geomancia, sin la confirmación de la revelación, no hubiese sido correcto. Ése es el significado del *ḥadīṭ*, pero Dios es más sabio.”²¹⁰

Por ende, la geomancia no está refrendada como actividad del todo lícita o sana por la ley islámica, pero, aún pudiendo caer en lo reprobable, es tolerada en la comunidad, y en este punto, nuestro autor, a fuer de Juez, hace varios señalamientos relativos a lo jurídico:

وليس فيه دلالة على مشروعية خط الرامل
ولا جواز انتحاله التعرف الغيب كما هو
شان اهله في المدن وان مال الى ذلك
بعضهم بناء على ان فعل النبي شريعة
متبعة فيكون مشروعا على مذهب من يرى
ان شرع من قبلنا شرع لنا وليس هذا
بمطابق لذلك فان الشرع انما هو للرسول
المشرعين للامم والحديث لم يدل على ذلك
وانما دل على ان هذه احوالة تحصل لبعض
الانبياء ويحتمل ان يكون غير مشروع فلا
يكون ذلك شرعا لا خاصا بامته ولا عاما
لهم ولغيرهم وانما يدل على انها حالة تقع
لبعض الانبياء خاصة فلا تتعداه للبشر وهذا
آخر ما اردنا تحقيقه هنا...

“Lo que [lo recién expuesto] no indica es el carácter legal de la geomancia ni la licitud de su utilización para el conocimiento de lo oculto como hacen, por oficio, los que la practican en las ciudades. Y aunque algunos se inclinan a considerarlo así, basándose en que el citado profeta lo tenía como práctica habitual, y la tienen por legítima, siguiendo la doctrina de quienes opinan que si algo fue aceptado anteriormente debe ser aceptado por nosotros, esto no es aplicable al caso. Porque la ley sólo la pueden establecer los profetas, que dictan normas a los pueblos, y el *ḥadīth* no expresa tal cosa. Lo único que indica es que esa situación afectaba a un determinado profeta, pero debe entenderse que no le daba carácter legal, ni que constituyó una ley particular para su pueblo, ni general para los demás. Indica sólo que es una situación que afectaba específicamente a un profeta, pero que no es extensible a toda la humanidad. Ésta es la conclusión que querríamos establecer aquí.”²¹¹

Por otro lado, Ibn Jaldún señala que los geománticos no tienen que ceñirse literalmente al trazado de líneas en la arena para lograr su cometido, sino que pueden acudir a varios otros recursos, como a continuación lo indica, detallando el proceso que operan para alcanzar sus elucubraciones:

فإذا أرادوا استخراج مغيب بزعمهم عمدوا
إلى قرطاس أو رمل أو دقيق فوضعوا النقط
سطورا على عدد المراتب الأربع ثم كرروا
ذلك أربع مرات فتجيء ستة عشر سطرا ثم
يطرحون النقط أزواجا و يضعون ما بقي من
كل سطر زوجا كان أو فردا في مرتبته على
الترتيب فتجيء أربعة أشكال يضعونها في
سطر متتالية ثم يولدون منها أربعة أشكال
أخرى من جانب العرض باعتبار كل مرتبة و
ما قابلها من الشكل الذي بإزائه و ما يجتمع
منهما من زوج أو فرد فتكون ثمانية أشكال
موضوعة في سطر ثم يولدون من كل شكلين
شكلا تحتها باعتبار ما يجتمع في كل مرتبة
من مراتب الشكلين أيضا من زوج أو فرد
فتكون أربعة أخرى تحتها. ثم يولدون من
الأربعة شكلين كذلك تحتها ثم من الشكلين
شكلا كذلك تحتها ثم من هذا الشكل الخامس
عشر مع الشكل الأول شكلا يكون آخر الستة

“Cuando los que practican la geomancia quieren descubrir lo oculto —según ellos sostienen—, utilizan papel, arena o harina que colocan formando montoncitos alineados en cuatro filas. Esto se repite cuatro veces y así se forman 16 filas. Retiran entonces un número par de montoncitos y colocan los restantes de cada línea en orden, ya resulten de número par o impar. Obtienen así cuatro combinaciones que colocan una al lado de otra, y de ellas obtienen otras cuatro correspondientes a las anteriores que combinan los pares o impares que incluyen aquéllas. Obtienen así ocho combinaciones que colocan en una fila. De cada dos de esas combinaciones obtienen una, que colocan bajo cada par, y que también se forman teniendo en cuenta los pares e impares de cada par de las anteriores combinaciones. Obtienen con ello otras cuatro que colocan bajo las ocho anteriores. De estas cuatro obtienen otras dos por el mismo procedimiento y colocan una bajo cada par. Y de esas dos obtienen una nueva combinación que se coloca bajo ellas. De esta decimoquinta combinación, combinada con la primera, se obtiene la decimosexta. Entonces

عشر. ثم يحكمون على الخط كله بما اقتضته أشكاله من السعادة و النحوسة بالذات و النظر و الحلول و الامتزاج و الدلالة على أصناف الموجودات و سائر ذلك تحكما غريبا.

Como puede verse, el proceso de elaboración de las intuiciones geománticas, llevado en su particular forma numérica, se parece mucho al proceso utilizado en la numerología. Esta última práctica, que Ibn Jaldún examinará a continuación de los geománticos, indica, por ejemplo, cifras del uno al nueve correspondientes al nombre de una persona, para, de acuerdo a ciertas tablas y clasificaciones, sacar algunas conclusiones sobre la naturaleza de esa persona y una especie de diagnóstico de su personalidad. Pero en el caso de la numerología las operaciones aritméticas son reductivas, mientras que en el caso de los geománticos, serían aditivas hasta un número de dieciséis combinaciones. Al final de su tratamiento sobre la geomancia, nuestro autor reitera su rechazo a tal actividad:

و كثرت هذه الصناعة في العمران و وضعت فيها التآليف و اشتهر فيها الأعلام من المتقدمين و المتأخرين وهي كما رأيت تحكم و هو.

و التحقيق الذي ينبغي أن يكون نصب فكرك أن الغيوب لا تدرك بصناعة البتة و لا سبيل إلى تعرفها إلا للخواص من البشر المفطورين على الرجوع من عالم الحس إلى عالم الروح و لذلك يسمى المنجمون هذا الصنف كلهم بالزهرين نسبة إلى ما تقتضيه دلالة الزهرة بزعمهم في أصل مواليدهم على إدراك الغيب. فالخط و غيره من هذه أن كان الناظر فيه من أهل هذه الخاصة و قصد بهذه الأمور التي ينظر فيها من النقط أو العظام أو غيرها إشغال الحس لترجع النفس إلى عالم الروحانيات لحظة ما فهو من باب الطرق بالحصي و النظر في قلوب الحيوانات و المرايا الشفافة كما ذكرناه. و إن لم يكن كذلك و إنما قصد معرفة الغيب بهذه الصناعة و أنها تفيد ذلك فهذر من القول و العمل و الله يهدي من يشاء.

interpretan esta figura en su conjunto y establecen lo que sus combinaciones indican de fasto o nefasto, según su contenido o su aspecto, sus partes por separado o combinadas, la información que dan sobre las categorías de seres, y otras muchas cosas, según un extraño modo de análisis.”²¹²

“Esta técnica abunda en los países civilizados, a ella se dedican muchos tratados y por ella son conocidos personajes antiguos y modernos. Pero, como puede verse, sólo consiste en suposiciones y casualidades. La verdad que se debería tener fija en la mente es que las cosas ocultas no se alcanzan nunca mediante una técnica, y que no existe otra senda para acceder a su conocimiento que por medio de personas especialmente dotadas para regresar desde el mundo de los sentidos al mundo espiritual. Los astrólogos denominan a todos éstos ‘venusianos’ [*az-ṣaḥrīyīn*], por la relación que, en su opinión, tiene la influencia de Venus [*az-ṣaḥra*]²¹³ en su nacimiento para hacerles percibir lo oculto. La geomancia y demás artes de este tipo, si quien las practica pertenece a este grupo especial de personas y si éstas intentan por medio de esas técnicas que utilizan los montoncitos [de arena, polvo o harina], los huesos o cosas semejantes ocupar los sentidos para que su alma regrese por un instante al mundo espiritual, son técnicas semejantes a las de lanzar guijarros, o las de observar los corazones de los animales, o espejos transparentes que ya mencionamos. Pero si no es así, y lo que intentan es conocer lo oculto sólo con dichas técnicas y creen que les van a ser útiles, no se trataría más que de pura charlatanería en lo que dicen y en lo que hacen. *Dios guía a quien Él quiere.*”²¹⁴

Un último rasgo que Ibn Jaldún nos da de este grupo, para diferenciarlo del de los otros perceptores más nobles, es, precisamente, un rasgo o señal muy fenomenológica: no vemos en los geománticos la muestra, el efecto, la huella, de la operación de las

verdaderas percepciones sobrenaturales. Aquí, en vez de sacar la causa por el efecto (como suele hacerse comúnmente), se deduce al revés, de manera negativa: de la ausencia del efecto se deduce la ausencia de la causa: sabemos que ellos no acceden al estado de percepción sobrenatural, porque no se manifiestan en ellos los aspectos que evidencian dicho estado. Esos aspectos los describe ahora someramente el autor:

و العلامة لهذه الفطرة التي فطر عليها أهل
هذا الإدراك الغيبي أنهم عند توجههم إلى
تعرف الكائنات يعترتهم خروج عن حالتهم
الطبيعية كالتثاؤب و التمطط و مبادئ الغيبة
عن الحس. و يختلف ذلك بالقوة و الضعف
على اختلاف وجودها فيهم فمن لم توجد له
هذه العلامة فليس من إدراك الغيب في شيء
و إنما هو ساع في تنفيق كذبه.

“La señal de esta disposición natural de la que están dotadas las personas que acceden a la percepción de lo oculto consiste en que, cuando están en trance de conocer las realidades, les sobreviene un abandono de su situación natural en forma de desmayo o adormecimiento que indica ausencia de percepciones sensoriales con diverso grado de intensidad o suavidad. En quienes no se manifiestan estos signos no pueden acceder a la percepción de lo oculto en modo alguno y todo lo que hacen es intentar vender sus mentiras.”²¹⁵

Luce claro que existe una clara y rotunda diferencia entre uno y otro tipo de perceptores: los auténticos y los tratados en esta parte, pero es importante notar que se trata además de una diferencia que es manifiesta, fenoménica, y estriba en que estos últimos carecen, como dice nuestro autor, aún de las debilidades que vienen aparejadas con el estado del perceptor y su acceso a la percepción sobrenatural. Queriendo aparecer ante el vulgo como más capaces, obvian el hecho de que estas percepciones no consisten en un tema de capacidad sino de aptitud dada por otras circunstancias. Su más trágica posición está en vivir de y para este tipo de percepciones sin comprender la profundidad, riqueza y compromiso de las mismas.

La percepción sobrenatural por numerología y onomancia. La *Zā'iraġya*

Luego de los geománticos, Ibn Jaldún trata, como ya se dijo antes, sobre cuestiones relacionadas con la numerología y la onomancia. Se tratan estas prácticas de algo que era muy común en la baja antigüedad y el comienzo de nuestra era. Lo practicaban los egipcios, babilonios, griegos, y judíos, y luego lo practicaron los persas, los árabes, y otros pueblos de la región. La expresión que utiliza Ibn Jaldún para referirse a esta práctica es *ḥisāb an-Nīm*, o “cálculo del Nīm”. Con respecto a esta última palabra, todos los traductores coinciden en que su origen no es claro. En todo caso, se trata de una práctica que ha sido vertida en nuestro idioma como onomancia o numerología, aunque, estrictamente hablando, no son la misma cuestión una y otra cosa.²¹⁶ Al respecto de los onománticos de su tiempo, esto nos dice Ibn Jaldún:

و منهم طوائف يضعون قوانين لاستخراج الغيب ليست من الطور الأول الذي هو من مدارك النفس الروحانية و لا من الحدس المبني على تأثيرات النجوم كما زعمه بطليموس و لا من الظن و التخمين الذي يحاول عليه العرافون و إنما هي مغالط يجعلونها كالمصاد لأهل العقول المستضعفة. و لست أذكر من ذلك إلا ما ذكره المصنفون و ولع به الخواص فمن تلك القوانين الحساب الذي يسمونه حساب النيم و هو مذكور في آخر كتاب السياسة المنسوب لأرسطو يعرف به الغالب من المغلوب في المتحاربين من الملوك. و هو أن تحسب الحروف التي في اسم أحدهما بحساب الجمل المصطلح عليه في حروف أبجد من الواحد إلى الألف أحاداً و عشرات و مئتين وألوفاً. فإذا حسبت الاسم و تحصل لك منه عدد فاحسب اسم الآخر كذلك. ثم اطرح من كل واحد منهما تسعة و احفظ بقية هذا و بقية هذا. ثم انظر بين العددين الباقيين من حساب الاسمين فإن كان العددان مختلفين في الكمية و كانا معا زوجين أو فردين معا فصاحب الأقل منهما هو الغالب و إن كان أحدهما زوجاً و الآخر فرداً فصاحب الأصغر هو الغالب و إن كانا متساويين في الكمية و هما معا زوجان فالمطلوب هو الغالب و إن كانا معا فردين فالطالب هو الغالب و يقال هنالك بيتان في هذا العمل اشتهرا بين الناس و هما

“Entre los adivinos hay otros grupos que fijan reglas para acceder a lo oculto y que no pertenecen a la primera categoría, basada en las percepciones espirituales del alma, pero que tampoco hacen especulaciones basadas en las influencias de los astros, según establece Ptolomeo, ni en opiniones o conjeturas con las que embaucan los augures, sino únicamente en supercherías que tienden como trampas a las gentes de mente débil. Sólo mencionaré sobre esto lo que recogen los autores respetables y ha merecido el interés de los doctos.

Entre estos procedimientos está el cálculo conocido como onomancia, mencionado en la última parte de *La Política*, atribuida a Aristóteles,²¹⁷ y por medio del cual se puede conocer quién será el vencedor y quién el vencido cuando luchan los reyes. Consiste en calcular la suma de las letras de los nombres de cada uno de ellos, de acuerdo con el valor numérico que se les atribuye en la secuencia del alifato, de uno a mil, en unidades, decenas, centenas y millares. Se calcula el valor que da el nombre y se obtiene un número. Se hace lo mismo con el otro nombre. Se va restando de cada uno de ellos nueve, una y otra vez, hasta que queda un resto de cada uno, y se anotan esos números que han quedado como restos de los cálculos de ambos nombres. Si estos números son diferentes y ambos son, bien pares o bien impares, el vencedor será aquél que dé la cifra menor. Si la de uno es par y la de otro es impar, será ganador el que dé la cifra mayor. Si los números son iguales y pares, el ganador será el que haya sido atacado. Y si ambos son iguales e impares, el ganador será el que haya

أرى الزوج و الأفراد يسمو اقلها
و أكثرها عند التحالف غالب
و يغلب مطلوب إذا الزوج يستوي
و عند استواء الفرد يغلب طال

iniciado la contienda. Y cita a este propósito dos versos muy conocidos entre la gente, que son éstos:

*Veo par e impar: gana el menor
sobre el mayor si son diferentes.*

*Si ambos son iguales y pares: gana
el atacado. Y si impares, el atacante.”²¹⁸*

Este tipo de adivinaciones, que pueden ser contadas entre las que cada persona puede hacer por sí misma, sin recurrir a la ayuda de un vidente o alguien supuestamente avezado en el oficio, en muchas épocas ha sido cosa corriente. Y puede ser más o menos inocente, si las personas no se obsesionan con la cuestión (pues hay quienes desarrollan verdaderas manías en esto, las cuales son muy difíciles de quitar, pues llegan casi a lo patológico). Ibn Jaldún da una serie de detalladas instrucciones de cómo se realiza el cálculo numérico de las letras y de cómo luego hay que dividir esa cifra entre nueve, y después se distribuyen las cifras en una suerte de tablero o tabulador, parecido en su orden al de un ábaco (pues sitúa las cifras en filas según se trate de decenas, centenas y millares). No voy a internarme aquí en esta enrevesada instrucción de nuestro autor. Pues además es una explicación larga la que él da, y al final de la misma dice lo siguiente:

و ليست جارية على أصل مطرد
كما تراه لكن كان شيوخنا
ينقلونها عن شيخ المغرب في
هذه المعارف من النجامة و
السيمياء و أسرار الحروف و هو
أبو العباس بن البناء ... الله يعلم
كيف ذلك. و هذه كلها
مدارك للغيب غير مستندة إلى
برهان و لا تحقيق و الكتاب الذي
وجد فيه حساب النيم غير معزو
إلى أرسطو عند المحققين لما فيه
من الآراء البعيدة عن التحقيق و
البرهان يشهد لك بذلك تصفحه إن
كنت من أهل الرسوخ .

“[Las cifras que se despliegan en la operación onomántica] No presentan ningún principio de ordenación coherente, como puede apreciarse, pero así nos las transmitieron nuestros maestros bajo la autoridad del sabio magrebí, maestro en magia blanca, onomancia y astrología, Abū l-Abbās b. al-Bannā’. [...] pero Dios sabrá si esto es así. Todo esto, como medio de percepción de lo oculto, no se basa en pruebas ni puede ser verificado. Además, el libro en el que se encuentra el capítulo sobre onomancia no es atribuido a Aristóteles por los sabios de mayor credibilidad, ya que contiene opiniones que están lejos de lo que puede ser comprobado o verificado. Un análisis minucioso le mostrará esto a todo el que pretenda ser un intelectual crítico.”²¹⁹

Por último, llegamos a la parte final del tratamiento de Ibn Jaldún a las percepciones sobrenaturales, que es la atención que dedica a la “*Tabla adivinatoria*.”²²⁰ Estas son sus palabras al respecto:

و من هذه القوانين الصناعية لاستخراج الغيوب
فيما يزعمون الزايرجة المسماة بزاييرجة العالم
المعزوة إلى أبي العباس سيدي أحمد السبتي من
أعلام المتصوفة بالمغرب كان في آخر المانة
السادسة بمراكش و لعهد أبي يعقوب المنصور
من ملوك الموحدين هي غريبة العمل. و كثير
من الخواص يولعون بإفادة الغيب منها بعملها
المعروف الملغوز فيحرضون بذلك على حل
رمزه و كشف غامضه. و صورتها التي يقع
العمل عندهم فيها دائرة عظيمة في داخلها دوائر
متوازية للأفلاك و العناصر و المكونات و
الروحانيات و غير ذلك من أصناف الكائنات و
العلوم. و كل دائرة مقسومة بأقسام فلكها إما
البروج و إما العناصر أو غيرهما. و خطوط كل
قسم مارة إلى المركز و يسمونها الأوتار و على
كل وتر حروف متتابعة موضوعة فمنها برشوم
الزمام التي هي أشكال الأعداد عند أهل الدواوين
و الحساب بالمغرب لهذا العهد و منها برشوم
الزمام التي هي أشكال الأعداد عند أهل الدواوين
و الحساب بالمغرب لهذا العهد و منها برشوم
الغبار المتعارفة في داخل الزايرجة و بين
الدوائر أسماء العلوم و مواضع الأكوان. و على
ظاهر الدوائر جدول متكرر البيوت المتقاطعة
طولا و عرضا يشتمل على خمسة و خمسين
بيتا في العرض و مائة و واحد و ثلاثين في
الطول جوانب منه معمورة البيوت تارة بالعدد و
أخرى بالحروف و جوانب خالية البيوت. و لا
تعلم نسبة تلك الأعداد في أوضاعها و لا القسمة
التي عينت البيوت العامرة من الخالية و حافات
الزايرجة أبيات من عروض الطويل على روي
اللام المنصوبة تتضمن صورة العمل في
استخراج المطلوب من تلك الزايرجة إلا أنها من
قبيل الألغاز في عدم الوضوح و الجلاء

...

El sistema de la “tabla adivinatoria” trabajaba con elementos de la numerología, pero también con preguntas que uno podía hacer, y cuyas respuestas estaban, de hecho, ya presentes en la tabla. En realidad, funcionaba como un aparato para producir ideas de manera mecánica, una especie de computadora primitiva para calcular respuestas a

“Entre estas reglas técnicas que, según pretenden, sirven para acceder al conocimiento de las cosas ocultas está la tabla adivinatoria conocida como *Tabla del Universo*. ... [= la “Tabla adivinatoria”] Se trata de un sorprendente procedimiento técnico por el que han mostrado interés muchas personas eminentes para captar con su ayuda lo oculto por medio de su enigmática utilización. Con ello intentan con afán desentrañar los enigmas y descubrir los misterios que les atañen. La forma de la tabla que utilizan es un gran círculo en cuyo interior hay otros círculos concéntricos destinados a los astros, los elementos, los seres creados, los entes espirituales y otros tipos de seres y de ciencias. Cada círculo está dividido en sectores, unos para los signos del zodiaco, otros para los elementos y otros para otras cosas. Las líneas que dividen los sectores se dirigen hacia el centro y se llaman ‘radios’. Sobre cada radio hay signos colocados unos tras otros. Algunos de ellos son ‘signos de cálculo’ que tienen la forma de las cifras que utilizan en al-Magrib en la época actual los empleados de los registros y los contables;²²¹ y otros son las bien conocidas letras con valor numérico. En el interior de la tabla, entre los círculos, aparecen los nombres de las ciencias y de las disciplinas. En el dorso de la tabla hay un cuadro con muchas casillas distribuidas a lo largo y a lo ancho, en número de 55 a lo ancho y de 131 a lo largo. Algunas de esas casillas están llenas —a veces con números y a veces con letras—, y otras están vacías. No sabemos si existe relación entre las cifras y los lugares que ocupan ni el sentido de que unas casillas aparezcan llenas y otras vacías. La tabla aparece rodeada de versos, en metro *Ṭamīl* y con rima en «-lā»,²²² que explican la forma de proceder para lograr lo que se demanda de esa tabla. Pero están expresados de manera enigmática, no de forma clara y transparente.”²²³

preguntas bastante específicas. Era como una máquina de adivinar e imaginar. Los antiguos árabes, durante su época clásica, eran muy aficionados a este tipo de artilugios ‘automáticos’, e inclusive inventaron varios artefactos parecidos a autómatas o “robots”, que realizaban movimientos coordinados muy ingeniosos. En el caso de la “Tabla adivinatoria” la respuesta se alcanzaba por medio de las conexiones entre las letras de las expresiones usadas en la pregunta. Esto lo aclara más el autor, pero no en esta parte de su obra, sino ya hacia el final, en el capítulo 28 de la última parte de ella en que trata de las ciencias. Dice allí lo siguiente:

يوهمون أنها أصل في معرفة ما
يحاولون علمه من الكائنات الاستقبالية،
و إنما هي شبه المعاينة و المسائل
السيالة... و أنها ليست من الغيب.
و إنما هي مطابقة بين مسئلة و جوابها
في الإفادة فقط.

“[Los que cultivan este ejercicio] imaginan que éstas [= las letras] constituyen el fundamento para conocer los acontecimientos futuros a los que intentan acceder, pero se trata sólo de algo semejante a los juegos de enigmas y a los problemas capciosos. [...] no hay nada sobrenatural [en la “tabla adivinatoria”], ya que se trata sólo de una correspondencia entre las preguntas y sus respuestas que se encuentra en la expresión de sus términos.”²²⁴

Así pues, combinando valores numéricos asociados con las letras y otras categorías aparentes en la “tabla adivinatoria”, se creaban nuevos caminos para pensar cuestiones de una manera más perspicaz e intuitiva. El método recuerda, en parte, algunas técnicas empleadas desde el siglo XX en la psicología para ayudar a las personas a recordar, asociar y reconocer cuestiones de su pasado que les cuesta enfrentar. Desde luego, hasta donde sabemos, no se utilizan cifras combinadas con letras en estas técnicas psicológicas, pero sí se van lanzando palabras y se pide a la persona en tratamiento que diga otras palabras que asocie instantáneamente con la palabra dicha.

Nuestro autor toma varias páginas de este *preliminar* que hemos estudiado (así como del citado capítulo 28 de la sexta parte de los *Prolegómenos*) para explicar todas las otras operaciones y cálculos necesarios para alcanzar diversas respuestas con la “tabla adivinatoria”, pero las pasaremos de largo, pues lo principal en esto ya se ha anotado aquí. Y pienso que sus palabras con que concluye su tratamiento al citado instrumento son más que elocuentes:

و قد رأينا كثيرا من الخواص يتهافتون على
استخراج الغيب منها بتلك الأعمال و يحسبون أن
ما وقع من مطابقة الجواب للسؤال في توافق
الخطاب دليل على مطابقة الواقع و ليس ذلك
بصحيح لأنه قد مر لك أن الغيب لا يدرك بأمر
صناعي البتة و إنما المطابقة التي فيها بين
الجواب و السؤال من حيث الإفهام و التوافق في
الخطاب حتى يكون الجواب مستقيما أو موافقا
للسؤال. و وقوع ذلك في هذه الصناعة في تفسير
الحروف المجتمعة من السؤال و الأوتار. و الدخول

“Hemos visto a muchas personas eminentes dedicados con entusiasmo a tratar de acceder al conocimiento de lo oculto por medio de ella [= la “tabla adivinatoria”] ... Suponen que el hecho de que exista correspondencia entre la pregunta y la respuesta, en su forma escrita, es una prueba de que las realidades que representan también se corresponden. Sin embargo esto no es así porque, como ya hemos dicho, a lo oculto no se accede jamás por procedimientos técnicos. La correspondencia que se produce entre la pregunta y la respuesta, en su sentido y en su forma escrita,

في الجدول بالأعداد المجتمعة من ضرب الأعداد
المفروضة و استخراج الحروف من الجدول بذلك
و طرح أخرى و معاودة ذلك في الأدوار المعدودة
و مقابلة ذلك كله بحروف البيت على التوالي غير
مستنكر و قد يقع الإطلاع من بعض الأذكياء على
تناسب بين هذه الأشياء فيقع له معرفة المجهول.
فالتناسب بين الأشياء هو سبب الحصول على
المجهول من المعلوم الحاصل للنفس و طريق
لحصوله و لا سيما من أهل الرياضة فإنها تفيد
العقل قوة على القياس و زيادة في الفكر و قد مر
تعليل ذلك غير مرة.
و من أجل هذا المعنى ينسبون هذه الزايرة في
الغالب لأهل الرياضة ...

es posible que sea correcta y apropiada a la pregunta. [...] Esto es algo que no hay que rechazar de plano, y tampoco que el estudio por parte de personas perspicaces haya podido establecer la relación entre estas cosas y hayan logrado así obtener el conocimiento de lo que ignoraban. La relación entre las cosas es el procedimiento por el que el alma accede a lo desconocido partiendo de lo sabido, y la vía específica que utilizan para aprehenderlo quienes se dedican a los ejercicios intelectuales con los que la mente aumenta su capacidad para la deducción analógica y potencia la penetración del pensamiento. Ya hemos explicado esto en varias ocasiones y ésta es la razón por la que las tablas adivinatorias se relacionan con personas que se dedican al ejercicio intelectual.”²²⁵

Vemos en el anterior trozo que nuestro autor, ya cercano a finalizar su tratamiento sobre los perceptores sobrenaturales, va trasladando su atención hacia personajes que ya empiezan a apartarse de una neta percepción espiritual sobrenatural, y en cambio, basan su adentramiento en los ámbitos de lo oculto en percepciones que son naturales e intelectuales, aunque muy agudas. Si bien él es claro en precisar que ya no se trata de percepción *sobrenatural*, no deja de señalar que esta percepción intelectual de tales especialistas en la “tabla adivinatoria” puede alcanzar resultados originales y no poco sorprendentes e ingeniosos. Resultados que, en todo caso, “no hay que rechazar de plano”. Y basa tal capacidad en un entrenamiento de la intuición, el cual describe con cierto detalle.²²⁶

Sorprende un poco esta tolerancia de Ibn Jaldún, en el caso de quienes hacen estas especulaciones agoreras basados en la “tabla adivinatoria”, cuando, con el caso de otras percepciones sobrenaturales, es muy severo crítico de quienes se dedican a ellas de manera insegura, sin ser profetas, místicos u otra clase más formal de perceptores sobrenaturales, sino que son adivinos, que hasta se ganan la vida procurando dicha visión de lo sobrenatural, en manera de variable pureza y autenticidad, pues mezclan lo correcto y el error, lo seguro y lo inseguro, la mentira y la verdad.

Inclusive, podría distinguirse un cariz epistemológico distinto, asociado con la labor con la “tabla adivinatoria”, con respecto al modo como se plantean las otras percepciones sobrenaturales. Parece claro que en aquellas, así sea de manera clara o confusa, se alude a lo recogido como proveniente de lo sobrenatural. En cambio, aquí, en este pasaje, se alude *allogro en obtener conocimiento de lo que se ignoraba*. Nuestro autor ya ha dicho que el conocimiento de quienes manejan la “tabla adivinatoria” está lejos de ser afín al conocimiento de fuente sobrenatural, porque es un conocimiento obtenido, como él dice, por procedimientos técnicos, por una especie de cálculo puramente intelectual,

y no por sensibilidad y percepción sobrenatural. Pero, —y esto es importante— no deja de ser conocimiento, y, sobre todo, conocimiento de aquello que por su naturaleza es más pasible de ser ignorado.

Cabría preguntar (es decir, preguntarnos nosotros hoy) ¿De dónde sale este conocimiento que infiere y descubre lo desconocido, aún siendo intuitivo, intelectual, y no sobrenatural? Si esta fuera una investigación que involucra lo psicológico y lo psicoanalítico, quizá cabría hablar de(l) inconsciente o el subconsciente. Sin aludir a esos complejos conceptos o categorías, puesto que la disquisición de este punto en esas direcciones se sale de los propósitos de este trabajo, podría decirse que tales percepciones conseguidas con la “tabla adivinatoria”, aún siendo inmanentes, muestran una capacidad de penetración intelectual que puede deducir naturalmente cuestiones de la vida común con sorprendente exactitud. Conviene además no olvidar que las respuestas que se obtenían con la “tabla adivinatoria” venían en forma de versos con rima. Nuestro autor describe como se logra dicha percepción intelectual de la “Tabla adivinatoria”. Primero, defiende la técnica de dicho artilugio contra ciertos detractores:

فهي منسوبة للسبتي. ولقد وقفت على
أخرى منسوبة لسهل بن عبد الله ولعمري
إنها من الأعمال الغريبة والمعاناة
العجبية. والجواب الذي يخرج منها فالسر
في خروجه منظوما يظهر لي إنما هو
المقابلة بحروف ذلك البيت ولهذا يكون
النظم على وزنه ورويه ويدل عليه أنا
وجدنا أفعالا أخرى لهم في مثل ذلك
أسقطوا فيها المقابلة في البيت فلم يخرج
الجواب منظوما كما تراه عند الكلام على
ذلك في موضعه. وكثير من الناس تضيق
مداركهم عن التصديق بهذا العمل ونفوذ
إلى المطلوب فينكر صحتها ويحسب أنها
من التخييلات والإيهامات وأن صاحب
العمل بها يثبت حروف البيت الذي ينظمه
كما يريد بين أثناء حروف السؤال و
الأوتار ويفعل تلك الصناعات على غير
نسبة ولا قانون ثم يجيء بالبيت ويوهم
أن العمل جاء على طريقة منضبطة.

و هذا الحساب توهم فاسد حمل عليه
القصور عن فهم التناسب بين الموجودات
و المعدومات والتفاوت بين المدرك و
العقول. ولكن من شأن كل مدرك إنكار ما
ليس في طوقه إدراكه. و يكفينا في رد ذلك

“[La “tabla adivinatoria”] se atribuye a al-Sabtī, pero yo he conocido otra atribuida a Sahl b. ‘Abd Allāh, y puedo asegurar que se trata realmente de curiosos procedimientos y sorprendentes empeños. La respuesta que de ellos se obtiene y el secreto de que aparezca en forma rimada se me antoja que consiste sólo en que se acomoda a la forma de las letras del mencionado verso, por lo que aparece rimada en el mismo metro. Esto lo prueba, en mi opinión, el hecho de que conocemos otros procedimientos semejantes pero en los que se omite la acomodación al verso, y entonces la respuesta no aparece en forma medida y rimada como se verá en lo que sobre esto diremos en su lugar. Hay mucha gente cuya capacidad no alcanza a entender la fiabilidad de este sistema ni su posibilidad para acceder a lo que se desea saber, y por ello niegan su validez y lo tienen por manifestaciones de la imaginación y de la fantasía. Dicen que quien realiza la operación, lo que hace es colocar las letras del verso que ha rimado previamente a su gusto, entre las letras de la pregunta y de las que aparecen en los radios; que aplica el procedimiento sin norma ni regla, y obtiene así el verso, haciendo creer que ha seguido en la operación el procedimiento establecido. Tal juicio es una apreciación incorrecta, consecuencia de su limitación para entender las relaciones entre las realidades manifiestas y las que pueden llegar a ser conocidas; y las diferencias que se dan en las capacidades de percepción y de razonamiento. Es claro que, por esa cuenta, se negará todo aquello que no se tenga capacidad de comprender. Pero para refutar esta idea bastará decir

مشاهدة العمل بهذه الصناعة و الحدس
القطعي. فأنها جاءت بعمل مطرد و قانون
صحيح لا مرية فيه عند من يباشر ذلك
ممن له ذكاء و حدس ...

Luego Ibn Jaldún va al detalle del procedimiento en sí de la “tabla adivinatoria”. Creo que allí hay luces para deducir los principios epistemológicos que maneja Ibn Jaldún no solo en esta particular zona de su obra, sino a lo largo de los *Prolegómenos*, en cuanto que son una relación de cómo *seconstruye el conocimiento sobre el pasado*, el decir, sobre la historia, y cómo ese conocimiento construye las bases para la interpretación del presente, que sería, en cierto modo, uno de las funciones de un conocimiento sociológico. Los lugares de donde puede empezar nuestra inferencia los he señalado en cursiva. Esto es lo que, siguiendo lo antes citado, nos dice:

فأنت ترى كيف خرج لك الجواب المضمهر
بسر التناسب الذي بين أعداد المسألة. و
الوهم أول ما تلقي إليك هذه و أمثالها
إنما يجعله من قبيل الغيب الذي لا يمكن
معرفته. و ظهر أن التناسب بين الأمور
هو الذي يخرج مجهولها من معلومها. و
هذا إنما هو في الوقائع الحاصلة في
الوجود أو العلم. و أما الكائنات المستقبلية
إذا لم تعلم أسباب وقوعها و لا ثبت لها
خير صادق عنها فهو غيب لا يمكن
معرفته.

و إذا تبين لك ذلك فالأعمال الواقعة في
هذه الزايرة كلها إنما هي في استخراج
ألفاظ الجواب من ألفاظ السؤال لأنها كما
رأيت استنباط حروف على ترتيب من تلك
الحروف بعينها على ترتيب آخر. و سر
ذلك إنما هو من تناسب بينهما يطلع عليه
بعض دون بعض. فمن عرف ذلك
التناسب تيسر عليه استخراج ذلك
الجواب يتلك القوانين و الجواب يدل في
مقام آخر من حيث موضوع ألفاظه و
تركيبه على وقوع أحد طرفي السؤال من
نفي أو إثبات و ليس هذا من المقام الأول
بل إنما يرجع لمطابقة الكلام لما في
الخارج. و لا سبيل إلى معرفة ذلك من
هذه الأعمال بل البشر محجوبون عنه و
قد استأثر الله بعلمه " و الله يعلم و أنتم لا
تعلمون " .

que hemos sido testigos de la realización de esta técnica y que la conclusión es terminante: utiliza un procedimiento bien establecido y unas reglas claras, y resulta incuestionable para las personas inteligentes y agudas que han tenido contacto con él.”²²⁷

“[El uso de un procedimiento bien establecido y unas reglas claras] permite ver cómo se obtiene el resultado implícito en los datos numéricos del problema según una relación no visible existente entre ellos. Lo mismo cabe imaginar que ocurre en los ejemplos anteriores, sólo que éstos contienen algo concerniente a lo oculto que no puede ser conocido. Y pone de manifiesto que *existe una relación entre las cosas, por medio de la cual se puede inferir lo que se ignora partiendo de lo que se sabe, aunque sólo en el caso de que se trate de acontecimientos que pertenecen al ámbito de lo realmente existente o de la ciencia. Los acontecimientos futuros, puesto que no conocemos las causas que provocarán su existencia ni podemos dar cuenta cierta de ellos, suponen algo oculto que no podemos conocer.*

Siendo esto así, el procedimiento que se emplea en las tablas adivinatorias, sean las que sean, sirven sólo para obtener la respuesta a partir de las palabras de la pregunta ya que, como ha quedado visto, de las letras, que estaban ordenadas en su forma original, se deducen otras letras ordenadas de manera diferente.²²⁸ Y todo el secreto está en la relación existente entre unas y otras, de manera que unos la pueden obtener y otros no: quienes conocen esa relación obtienen fácilmente la respuesta por medio de determinadas reglas.²²⁹

Ya en otro nivel, la respuesta, de acuerdo con el significado de las palabras y su orden, y según se manifieste uno u otro de los aspectos de la pregunta, puede ser positiva o negativa. Pero esto ya no se sitúa en el primer nivel sino que se refiere a la correspondencia de las palabras con ‘el mundo exterior’,²³⁰ al que no hay forma de acceder por medio de estos procedimientos. Ese mundo le está vedado al ser humano y su conocimiento pertenece en exclusiva a Dios. *Dios sabe, pero vosotros no sabéis.*”²³¹

En vista de lo anterior señalado por nuestro autor, la famosa “tabla adivinatoria” sería afín al caso de algunos ardidés de magia, en los cuales no se trata de una magia que afirma un contacto con lo sobrenatural, sino de un truco matemático que combina letras y palabras para producir respuestas a preguntas determinadas. Es, ciertamente, un artefacto ingenioso, y nuestro mismo autor lo reconoce sinceramente. Quizá la razón de por qué lo haya incluido entre los casos de perceptores sobrenaturales haya sido precisamente para aclarar una cuestión que tal vez en su tiempo lucía confusa o no clara. En todo caso, el ejemplo de la “tabla adivinatoria” es muy parecido al caso de los perceptores como adivinos y clarividentes, que utilizaban ciertos recursos asociados con sus visiones y percepciones, solo que en el caso de la citada tabla —y nunca se insiste demasiado en esto— no se accede al mundo sobrenatural, sino que son percepciones hechas “desde acá”, desde el mundo natural, basadas en operaciones de cálculo.

¹Introducción – Ruiz, 150.

² La razón que me parece evidente en esto, y pongo esta nota porque creo que no está de más decirlo, es que, todo eso que nos relata Ibn Jaldún en esta parte de su obra, se contenía ya en muchas otras obras y relatos anteriores a él, aunque la información se encontraba mayormente dispersa. Pero es también justo decir que él no se arroga en lo que en esta parte expone de ningún título de originalidad. En este sentido, la posible originalidad de él en este tema no estaría tanto en los contenidos que expone, sino en las relaciones de esos contenidos con lo que son sus principales hipótesis historiográficas e historiológicas, entendiendo aquí ambos adjetivos como relacionados, respectivamente, con una teoría de la historia y una filosofía de la historia.

³ Los cinco PRELIMINARES que anteceden al que aquí estudiamos tratan, respectivamente, sobre lo siguiente: I. Sobre como la organización social es indispensable para los hombres; II. Sobre las partes de la tierra ocupadas por los hombres; III. Sobre los climas templados y los no templados y la influencia de la atmósfera en el color de la población y otras características; IV. Sobre las influencias del medio en las características psíquicas de los hombres; V. Sobre las diferencias de situación de las zonas habitadas respecto a la abundancia o carencia de alimentos en ellas, y de cómo esto influye en la constitución física de los hombres y en sus caracteres. (Cfr. *Introducción – Ruiz*, pp. 1299-1300).

⁴Introducción– Ruiz, p. 150.

⁵ Nota importante: para referirse al *lugar* de donde provienen las percepciones sobrenaturales, Ibn Jaldún emplea varias expresiones análogas: “el mundo del espíritu” (o más bien “*elreino* del espíritu”: *al-mulk ar-rūḥānīyyi*), “el mundo de los ángeles”: *a’lam al-malā’ika*, “el espacio de los ángeles”: *afaq al-malā’ika* (*afaq* significa campo, país, comarca), “lo sobrenatural”: *al-ḡaibīyya*, “mundo espiritual” (o “mundo del espíritu” : *a’lam ar-ruḥ*), etc. Como he informado en nota anterior, también llamaré me referiré aquí ese lugar como ‘la esfera angélica’. Es importante señalar que esta referencia a la “esfera angélica” no es algo simplemente metafórico o alegórico, sino que responde a un principio importante que tiene sus raíces en el neoplatonismo. Este principio enuncia, en pocas palabras, que el ser humano *nunca* puede estar en contacto con Dios. Por ende, todos los mensajes y palabras que reciben de lo alto los profetas, les vienen de manos de los ángeles, nunca de Dios mismo.

⁶ Al respecto, puede verse que en la tradición oriental hay dos clases de profetas, considerados desde dos puntos de vista: desde la calidad de recepción del mensaje que transmiten, y desde el modo en que ejercen su misión. En el primer caso se habla del *Nabi*, el que ha recibido el mensaje de Dios. Aquí es complicado deslindar si Dios puede revelar su mensaje a alguien que no tiene el carácter para transmitirlo (ello supondría una suerte de absurdo en la mente divina). Pues está claro que una cosa es *tener* la información, y otra muy distinta, *salir a decirla*. Este segundo aspecto corresponde al modo en que el profeta ejerce su misión, y en esa competencia se habla de él y se le nombra como *Rasúl*, o ‘enviado’ (cfr. Verbo *ársala*, mandar, enviar). Esta claro que Dios no va a enviar a una persona a decir su mensaje, sin darle el mensaje, ni tampoco va a darle el mensaje a alguien sin *enviarlo a que lo diga*, sin mandarlo. Es decir, él une la orden que da al especial carácter de esa persona que le permite acometer su misión si quiere hacerlo, pero teniendo accesibles de manera idónea los medios para cumplir. Intentaré un ejemplo para explicar esto: Dios puede revelarme y hasta exhortarme en un mensaje sobre como lanzar unos *penalties* en un juego de final. Eso es bien posible. Pero lo que no es posible ni luce aceptable en la mente divina es que Dios va a dar tal orden si yo no sé jugar fútbol, ni patear, ni nada de eso. Pues Dios es como un buen artesano que escoge las herramientas adecuadas para un trabajo. Por eso, el profeta tiene que ser tanto un *Nabi* como un *Rasúl*. En algunos profetas predomina lo primero (como en Jonás, que recibió el mensaje, pero no estaba tan dispuesto a transmitirlo, o Isaías, que transmitió un mensaje profundo, casi esotérico, sin mayores referencias a mi juicio con los tiempos en que vivía, sino más bien referido a las posibilidades futuras mesiánicas de la comunidad, y aún del mundo) y en otros profetas, predomina lo segundo, como en los llamados ‘profetas menores’ de la Biblia, que salieron a decir lo que tenían que decir, así fuera un contenido muy corto, como en el caso de los profetas Abdías, Nahum, Habaquq, y otros. Para más sobre la diferencia entre *Nabi* y *Rasúl*, ver *Nabi and rasul. What is the difference between Nabi and Rasul?* Artículo de Internet, publicado por Islam Stack Exchange, un sitio de preguntas y respuestas para musulmanes, expertos en el Islam e interesados en conocer más de esa religión, con comentarios e intervenciones, en la página web <http://islam.stackexchange.com/questions/6/what-is-the-difference-between-nabi-and-rasul> ; y también: el comentario de Muhammad Shakeel Faiz (Pakistan), Nov 5, 2005, en la página de Daniel Pipes, al tema “El futuro del Islam [Puede ser moderno]” (“Islam Future [Can be Modern]”), en la página <http://www.danielpipes.org/comments/27818> , y el texto *What is the difference between Nabi and Rasul*, de Mehmet Dikmen, consultado en la página web <http://www.questionsonislam.com/article/what-difference-between-nabi-and-rasul>. Los tres textos fueron consultados el 29 de febrero de 2016.

⁷ *Introducción*— Ruiz, p. 150.

⁸ *Corán*, LXXIII, 5. La cita alude a un pasaje coránico muy conocido e importante, que dice literalmente: *Inna sanulki ‘aleika qaulan thaqílan*, (إِنَّا سَنُلْقِي عَلَيْكَ قَوْلًا ثَقِيلًا) “Vamos a comunicarte una palabra grave”, y aquí he traducido “grave”, porque se aproxima mucho al significado de *thaqílan*, pues grave designa tanto algo de carácter serio o importante, y también algo pesado en el sentido físico, connotación que se conserva también en nuestra lengua castellana.

⁹ *Introducción* — Ruiz, 150-151.

¹⁰ Esta impecabilidad (en árabe *‘isma*) que describe aquí Ibn Jaldún, es una cualidad asociada a la pureza, que en la tradición se sostiene la han poseído muchos profetas y personas santas. Por

ejemplo, en el Islam mismo, se dice que la virgen María tenía su *'isma*, y el mismo Corán le reconoce su virtud.

¹¹ Una de las colecciones canónicas del *Hadīth* o dichos del Profeta citadas anteriormente, y considerada de contenido absolutamente fiable, de donde deriva su nombre: *Sahīh*, que equivale a 'correcto', 'sin defecto'. 87

¹²*Introducción – Ruiz, 151.*

¹³Fijémonos aquí también como varía la visión de la sexualidad en el Islam y en el cristianismo. En aquél, la sexualidad tiene un lugar específico, y en ese lugar o espacio, es *libre*. Ese espacio es el de las relaciones y actividades sexuales lícitas (de la mujer con su esposo o su concubinario, y del hombre, con su[s] esposa[s] o su[s] concubina[s]). No hay allí mayores restricciones, excepto en casos especiales, como el del ayuno del mes de Ramadán, en el cual quienes tienen regularmente relaciones lícitas, ya casados o concubinarios, deben abstenerse de ellas durante las horas de ayuno. Durante ese lapso de tiempo del día no se permite la intimidad sexual de ningún tipo, ni en varón ni en mujer, especialmente en cuestiones de mostrar físicamente el cuerpo, y de allí las conocidas prescripciones –que varían mucho en forma– con respecto a cubrir el cuerpo para no inducir a la tentación o la indecencia en otros. Pero, fuera de ese lapso de ayuno sagrado y de algunos otros interdictos que ordena la religión, y que no son muchos, no hay restricciones para la actividad sexual en el matrimonio o las uniones permitidas. Esto marca una radical división islámica entre el mundo privado, signado por una gran libertad, y el mundo de lo público, afectado de una gran represión. Es verdad que en occidente fue de manera parecida durante siglos, pero mientras que en lo público a veces se permitía una mayor tolerancia en cuestiones de mostrar el cuerpo (variable con cada época, claro) no siempre había tal libertad en la intimidad como en el Islam, sino que en este ámbito, correspondiente a lo llamado 'privado' se extendían las restricciones que imperaban en lo público (como en el fenómeno de un puritanismo para el cual inclusive no estaba bien visto que los casados se vieran a sí mismos desnudos, cuestión que inclusive se llegó a discutir si era lícita por autoridades religiosas, mientras que en el Islam eso poco surgió como problema...). Revisar estas nociones debe llevar una prevención en cuanto a no siempre caer en la tentación de juzgar al Islam, tanto en el pasado como en el presente a través de miras y raseros occidentales a los que estamos acostumbrados, pues ello hará más difícil la comprensión de un mundo que puede parecer, por un lado, más reprimido o represivo, y por otro lado, más sensual y gratificante que el nuestro. En realidad, mucha de esa discordancia o contradicción está en no ver la diferencia de actitudes. No se trata tampoco de decir que unas actitudes son mejores o peores que otras. Evidentemente, hay cosas atractivas en la actitud musulmana, pero también las hay criticables; ayuda a templar los juicios el esfuerzo de comprensión, que pasa no solo por entender al otro, sino por entendernos a nosotros mismos en nuestras mismas contradicciones. Una de ellas, por ejemplo, podría ser la que en una misma época que clama por mayor dignidad para la mujer, sea la época que también la expone más como ser meramente corporal bajo ciertas características además muy exclusivas (joven y atractiva). Puede que la comprensión de las actitudes musulmanas en este respecto nos ayude como horizonte efectivo para comprender nuestras propias actitudes en ese mismo ámbito, y esta comprensión de nosotros mismos nos ayude a juzgar y entender mejor las actitudes musulmanas examinadas inicialmente, lo cual podría constituir una suerte de círculo hermenéutico de comprensión.

¹⁴*Introducción – Ruiz, ibíd.*

¹⁵ *Introducción – Ruiz, 151-152.*

¹⁶ Heraclio (Capadocia, c. 575 - Constantinopla, 11 de febrero de 641) fue el Emperador bizantino desde el 5 de octubre de 610 hasta su muerte, y se hallaba en Damasco para la época de la expansión musulmana, tras haber llevado a cabo una campaña contra el imperio persa sasánida.

¹⁷ *Introducción – Ruiz, 152.*

¹⁸ Las cursivas en el señalamiento son por lo siguiente: Sobre la vida de Mahoma hay gran cantidad de testimonios, muchos de los cuales son en realidad apócrifos, pero otros, los más serios, son bastante verosímiles. Sobre la calidad de estos hechos producidos *a lo interior*, sucede que cuando a Mahoma le sobrevenía la revelación, a veces le sorprendía en compañía de sus compañeros: Abu Bakr, su primo Alí, sus amanuenses, etc. Ellos se sentaban en el suelo, con las piernas cruzadas. Como se sentaban muy juntos, pegados unos a otros para estar más cerca, las rodillas plegadas del profeta a menudo tocaban o estaban sobre las rodillas de quienes tenía al lado, como Alí. Estos cuentan que sabían cuando a Mahoma le sobrevenía la revelación, porque sentían como caía sobre él un peso, que inclusive se manifestaba en que sus rodillas se iban más hacia abajo, como sufriendo una presión, y forzando en consecuencia las rodillas de quienes tenía a su lado, como si efectivamente le hubiese caído un peso encima. Cuando la revelación culminaba –a veces solo duraba unos segundos– era lo contrario, como si le quitasen un peso de encima. Desde luego, quienes estaban cerca y al lado no veían nada, pero sí se daban cuenta de los evidentes cambios hasta físicos que pasaban por la fisonomía de Mahoma, y los registraban impresionados. Con el tiempo la repetición de estos relatos confirmó este proceso hasta en detalles nimios que esos primeros compañeros recordaron y registraron.

¹⁹ Las colecciones de *hadīces* de al-Bujārī y de Muslim, consideradas ambas libres de fallos o incorrecciones.

²⁰ *Introducción – Ruiz, p. 153.*

²¹ Cfr. nuestro artículo “Las Escuelas Jurídicas del Islam. Breve estudio histórico”, en *Analogía*, No. xii, vol. 2, Centro de Estudios de la Provincia de Santiago de México, O.P., México, 1998, y nuestra ponencia: “Pensadores clásicos musulmanes y occidentales en el renacimiento islámico contemporáneo”, en el III Congreso Nacional de Filosofía Medieval, organizado por SOFIME (Sociedad Española de Filosofía Medieval), Universidad de Zaragoza, diciembre, 1994.

²² Creo que la traducción en las líneas tercera a la quinta tiene un problema. Dice: “No pertenecen al orden de lo posible para las personas comunes, *pero sí caen dentro del ámbito de sus posibilidades.*” La segunda parte de esa acotación, la cual he puesto en cursiva aquí en nota, creo que debería modificarse y que todo el trozo dijera: “No pertenecen al orden de lo posible para las personas comunes, *ni* caen dentro del ámbito de sus posibilidades.” Aparte de guiarme por el sentido del contenido para sugerir esta corrección, me oriento también por el hecho de que las otras traducciones de la obra de Ibn Jaldún en esta parte (Cfr. Feres, Rosenthal) siguen esta misma idea que acabo de exponer, confirmada con lo revisado en la edición árabe de Quatremère.

²³ Nótese que la versión castellana da dos modos de entender el vocablo árabe *mu'ýiza*: uno, como ‘milagro’ y otro como ‘acciones inalcanzables’. Ciertamente, ambas denominaciones se intersectan,

aunque no sean estrictamente hablando lo mismo. Podemos considerarlas ambas bajo la calificación de ‘lo extraordinario’, y ciertamente, un tipo de fenómeno muy asociado con lo sobrenatural.

²⁴*Introducción – Ruiz*, pp. 153-154. Dos cosas curiosas. La traducción anota, en un caso, tras el nombre de Dios, la jaculatoria “ensalzado sea”. Pero, como puede ver el lector, ella no aparece en el texto árabe que hemos adjuntado al texto castellano, y que vierte una redacción que sigue el manuscrito original del autor. Lo otro es que, en una apoteosis del texto árabe se alude al profeta Mahoma, y se añade lo que suele ser común en las expresiones musulmanas, que es un título de alabanza al mismo: “Dios le bendiga y le salve” (*Ṣal-la Al-lahu ‘aleihi wa-sal-lam*), pero en la versión castellana no pone esta loa. Lo doy a título de curiosidad, porque ambas omisiones en sendos idiomas en realidad no alteran la esencia del texto.

²⁵*Introducción – Ruiz*, p. 155.

²⁶Hay muchos otros temas y problemas que “cuelgan” de la cuestión aludida, como el de si es justo que Dios, que por ser omnisciente conoce el destino de sus criaturas, las castigue por el mal que estaban destinadas a cometer, o si es justo que Dios premie a las criaturas por el bien que estaban destinados a obrar.

²⁷ La “Ciencia del Kalām” (*‘Ilm ul-Kalām*, ciencia de las palabras [o ‘del discurso’]) fue una de las primeras ciencias religiosas del Islam. El término ha sido vertido como “Teología escolástica musulmana”, “Teología musulmana” y aún “Teología especulativa”; puede ser mucho de eso. Corbin lo define como una *dialéctica* racional pura. Es ciertamente un ejercicio racional que aplica la lógica y otros elementos como el conocimiento filológico y retórico, para estudiar, entender y razonar los contenidos de la fe religiosa. Enfatiza más el carácter apologético que intelectual con respecto a la fe. Cfr. Corbin, Henri: *Historia de la filosofía islámica*. Editorial Trotta, Madrid, 1994. Maillo Salgado, Felipe: *Vocabulario de Historia Árabe e Islámica*. Ediciones Akal, Madrid, 1996, y Vivanco Saavedra, Luis: “Las ciencias tradicionales (*‘ulūm naqlīyya*) en los *Prolegómenos* de Ibn Jaldún”, en *Revista de Filosofía*, No. 70 (enero-abril), Centro de Estudios Filosóficos “Adolfo García Díaz”, LUZ, 2012, Maracaibo.

²⁸ Ibn Jaldún expone después algunas teorías sobre el proceso de percepción, conocimiento y adquisición de los contenidos provenientes de percepciones sobrenaturales, pero al parecer dichas teorías no fueron promulgadas precisamente por teólogos o estudiosos, sino por místicos y por filósofos continuadores de la tradición griega (*falāsifa*, pl. de *failusūf*, filósofo).

²⁹Ciertamente, si esta regla se observara un poco en el occidente contemporáneo, no habría tanto desacuerdo entre las áreas de investigación, ni, por poner un ejemplo, se dirían tantas tonterías desde las esferas de las nociones religiosas y teológicas sobre la física o la biología, ni los científicos de esas y otras ciencias y disciplinas descalificarían tanto a la teología o a la religión por enunciar afirmaciones que “no son científicas” (es decir, no caen en el ámbito o bajo el protocolo de las ciencias naturales). Pero en realidad, me refiero en esta nota solo a casos extremos o hipotéticos, ya que actualmente tanto científicos naturales como investigadores y eruditos de la religión y la teología suelen respetar sus respectivos ámbitos y no inmiscuirse sin necesidad a hacer declaraciones o afirmaciones sobre campos ajenos a los de su inferencia.

³⁰ Conviene aquí tener en cuenta la distinción entre el profeta como *rasūl*, enviado de Dios, y el profeta como *Nabi*, sobre la cual se comentó en la nota 5 de este capítulo.

³¹ La expresión aquí empleada, ‘anuncio previo’, traduce el término árabe *taḥaddī*(تَحَدِّي), el cual, como se ha dicho en el texto, tiene connotaciones que no pueden recogerse en la traducción, pues no se trata sólo de un mero aviso sino de algo semejante a un envite o un reto, de manera que la realización del hecho extraordinario será la prueba de la veracidad de lo que el profeta sostiene. Véase la nota siguiente.

³² Es decir, el milagro que realizan el santón y el brujo no es igual al que realiza el profeta, porque el de éste se realiza para confirmar la veracidad de la doctrina que el profeta predica, algo que no pretenden los milagros obrados por esos otros dos perceptores sobrenaturales.

³³ *Introducción*, pp. 154-155.

³⁴ La acharita o *aṣarīyya*, fue otra secta religioso-filosófica del Islam inicial, fundada por Abul-Hasan ‘Ali al-Aṣārī (m. 941), quien además fundó uno de los cuatro ritos “canónicos” o *maḏhab* del Islam, que lleva su nombre, y se relaciona con prácticas de piedad y de jurisprudencia islámica.

³⁵ También en castellano suele apodársele “santones” a tales individuos de la cultura islámica.

³⁶ En el poder del ‘Agente Necesario por Sí Mismo’, es decir, de Dios.

³⁷ Mahoma, notablemente, no realizó ningún milagro registrado rigurosamente como otros miles de actos suyos recogidos con gran detalle en el Hadíth y la Sunna. Los musulmanes siempre han reconocido esto, y han llegado a decir, como una muletilla muy conocida, que el único milagro del profeta fue el Corán.

³⁸ Las resaltantes diferencias entre la actuación del profeta y de otros perceptores como los brujos o hechiceros será examinada páginas más adelante.

³⁹ SHAKESPEARE, William: *Hamlet*, Acto 1, escena 5. Hubiese sido raro, aún en época del bardo inglés, y a pesar de ingenios como los de Rabelais, Erasmo o Montaigne, que alguien pudiera, *desde la filosofía*, opinar así. Esa toma de distancia vendría a ser más generalizada a partir del siglo XIX, y, celebro decir, que ha sido una toma de distancia con cierto humor, cosa que, en perspectiva, parecía ausente de la disciplina filosófica, generalmente tan imbuida de la gravedad de su vocación, que no se permitía reírse de sí misma.

⁴⁰ *Introducción – Ruiz*, pp. 156-157.

⁴¹ *Ibíd.*

⁴² *Corán*, LXXV, 16 y 17.

⁴³ *Corán*, XV, 9.

⁴⁴ Lo traducido por ‘ser custodio’. El verbo *ḥafīza* tiene los sentidos de ‘guardar’, ‘vigilar’, ‘cuidar’, ‘conservar’, ‘retener’ y ‘proteger’, entre otros.

⁴⁵ *Introducción – Ruiz*, pp. 157-158.

⁴⁶ Ibíd. La cita –una de las más famosas del *Corán*–es de la sura VIII, *El botín (Al-Anfāl)*, aleya63.

⁴⁷ *Introducción – Ruiz*, p. 158.

⁴⁸ *Introducción – Ruiz*, pp. 158-159. Como puede verse en este trozo, Ibn Jaldún plantea una especie de teoría transformista de la naturaleza, que ha llevado a algunos exagerados, sobre todo en la contemporaneidad, a postularlo como un “evolucionista” antes de Darwin. Aparte de la descontextualización y la incomprensión que eso revela con respecto a cómo surgen las ideas científicas o racionales a lo largo del tiempo, ello muestra un desconocimiento de la complejidad y originalidad planteadas por Darwin. Por otro lado, habrá que decir que en esto Ibn Jaldún no estuvo solo ni fue el primero. Ya entre los griegos se planteaba un transformismo semejante, y algo de ello se halla inclusive contenido en algunas mitologías de la India y de China, y de allí que en ellas se plantee nuestro “parentesco” con algunos animales, especialmente mamíferos y simios, como se ve en la amistad entre Rama y Hanumán en la obra clásica india *Ramayana*, y como lo llega a plantear con más sutileza el pensador chino Zhuang Zi (ca.369 a.C.- ca. 280 a.C.) en su obra. También en nuestra América se plantea en muchas de las mitologías aborígenes tal relación entre hombres y animales (e inclusive plantas), relación que no solo es originaria con relación a un pasado, sino que se mantendría en presente: ciertos animales, sobre todo los totémicos, son vistos como “parientes” de los seres humanos vivos, e inclusive como protectores espirituales, un poco al modo de los númenes romanos.

⁴⁹ Como se acaba de decir, hay una congruencia entre lo que plantea Ibn Jaldún en esta parte y el pensamiento neoplatónico que los *falāsifa* heredaron de los griegos, haciéndole ciertas variaciones. En este sentido, muchas nociones del pensamiento helénico se pueden notar en este breve trozo teórico, como el hecho de acogerse allí a la composición del mundo en cuatro elementos: tierra, agua, aire y fuego.

⁵⁰ Hay ciertas doctrinas y dichos que parecerían contradecir lo que podría ser visto como el planteamiento de una relación mediata entre el hombre y Dios. Por ejemplo, cuando se dice que “Dios está más cerca del hombre que su vena yugular” (*Corán*, sura 50, aleya 16). Como no soy un teólogo musulmán, no puedo contestar a esto sino con conjeturas, aunque no ilógicas y tratando de evitar contradicción. Lo primero que habría que decir es que la mediatez planteada no supone una “distancia”, entendida necesaria o fatalmente como cesura ontológica insalvable o insoluble. Las instancias espirituales aludidas: Dios, los ángeles, no ocupan un espacio, y por lo tanto, no se trata de que Dios está *lejos* o *cerca*. Él no deja de ocuparlo todo sin estar en ninguna parte en particular. Su presencia tampoco es esencia: está en cada cosa como algo separado de ella. No es esa cosa. De decir algo así, caeríamos en un panteísmo: decir que Dios *está* en todas partes, porque *es* todo. Tal cosa no sería incoherente al parecer, pero en todo caso, no es lo que se plantea, sino que, así como el pintor está *detrás* de todos los cuadros que ha pintado, como su causa productora, así Dios está *detrás* y en cada cosa que ha hecho, pero, como algo mucho más que una simple causa productora. Al menos con el hombre, esta a su lado como el ser personal al cual éste reconoce como su creador. El ángel es solo el medio entre ambos, como lo es el hilo telegráfico entre dos centros poblados que se comunican.

⁵¹ *Introducción – Ruiz*, pp. 159-160.

⁵² *Introducción – Ruiz*, p. 160.

⁵³ Conviene además recordar que, en la teoría del alma, ya planteada en Aristóteles y luego en sus seguidos musulmanes medievales (Al Kindi, Avicena, Al Farabi, Averroes, etc.) el conocimiento no es solamente realizado en la mente humana por las puras capacidades y la voluntad del hombre, sino que también interviene el intelecto agente, quien hace que podamos alcanzar las abstracciones e inferencias que son propias del pensamiento racional. Para algunos de los pensadores citados –como Avicena– en el cosmos se hallaban y se expresaban ambos órdenes, el espiritual y el material, estructurados gradualmente en los cuerpos y almas de las esferas cósmicas (al centro, el elemento más material y pesado: la tierra, y luego, cada esfera siguiente va haciéndose menos material y más sutil, hasta llegar a la esfera de las estrellas fijas, concomitante con Dios). El intelecto agente que posibilitaba el pensamiento humano estaba ubicado en la Luna (la última esfera antes de la tierra. Aunque, según otros, estaría ubicada entre la luna y la tierra, rigiendo el mundo sublunar). Ya hemos notado en páginas anteriores algunas consecuencias acerca de tal orden celeste, en el cual todos los cuerpos contenidos se influncian en mayor o menor medida unos a otros.

⁵⁴ He puesto el adverbio “generalmente”, dejando abierta la posibilidad de que –como en casi todo en este mundo– haya excepciones a tal hecho. Pero sucede que algunos personajes religiosos, arrebatados en este “salir de sí” que sería este contacto con la esfera angélica, no solo desean permanecer en ese estado arrebatado, sino que de hecho, fallecen durante ese rapto. Pero, hasta donde he podido averiguar al respecto, es un caso poco común: casi todos “vuelven” de esa experiencia a la conciencia del mundo común.

⁵⁵ Este último asunto que aquí he anotado, referido a la diferencia *en la sensación del tiempo*, cuando transcurre en la experiencia del ‘rapto’ o contacto del alma con la esfera angélica, es quizá uno de los aspectos más extraordinarios de toda esta extraordinaria cuestión. No puedo aquí dilucidarlo, por constituir una digresión onerosa, pero anotaré una famosa anécdota del mismo profeta Mahoma al respecto. Estando una vez el profeta con algunos de sus compañeros, sentados en el suelo, tomando una bebida para refrescarse, resulta que cuando el profeta alzo el vaso, algo del líquido se salió del mismo, y cayó una gota al suelo. No bien hubo salido la gota del vaso para caer al suelo, cuando el profeta sufrió un ‘rapto’ místico, quizá el más famoso de su vida. En dicho rapto fue llevado en una yegua llamada Alborak, a varias partes, una de ellas Jerusalén, en el lugar hoy cubierto por el “Domo de la Roca” (*Haram esh-Sherif*), de donde su montura tomó impulso y lo llevó al firmamento, donde el profeta visitó los siete cielos, viendo casos de seres allí en diversa condición. Finalmente, para hacer breve el relato, el profeta volvió en sí, y estaba con sus compañeros, en el mismo lugar y actitud que antes del viaje místico. De hecho, la gota que había salido del vaso, cayó en el suelo en el mismo instante en que él volvió de su ‘rapto’. De modo que todo el suceso duró eso: la duración de la caída de una gota de líquido al suelo. Sin embargo, cuando Mahoma lo relató, duró más de una hora contándolo y sus amanuenses llenaron muchas páginas con el relato. Durante siglos, esta narración ha causado extrañeza o aún burla (a los no musulmanes). Pero en nuestra época, en que se habla de espacios de varias dimensiones y de cuestiones como el Big Bang, que habría originado todo el universo o gran parte del mismo en una milésima de segundo, ese hecho de la vida del profeta ya no luce tan increíble ni inverosímil.

⁵⁶ *Introducción – Ruiz*, p. 160.

⁵⁷ *Ibíd.*

⁵⁸ *Introducción – Ruiz*, pp. 160-161.

⁵⁹ *Introducción – Ruiz*, pp. 161-162.

⁶⁰ Incidentalmente, esa característica subitaneidad intelectual de los ángeles es la que hace que un hombre que peca o se equivoca, sea más perdonable que un ángel, pues en el pensar de éste no hay paso de una potencia al acto, sino que instantáneamente tiene en su intelecto el conocimiento de las consecuencias de su pensar y actuar. El hombre no tiene esa capacidad intelectual, y por eso siempre puede esperar la misericordia divina tras su arrepentimiento, pues muchas veces comprende el peso de sus actos y su culpa, *a posteriori*, mientras que un ángel *sabe* todo eso *a priori*.

⁶¹ *Introducción – Ruiz*, p. 162.

⁶² *Ibíd.*

⁶³ “Palabras espirituales”: No pronunciadas, sino transmitidas con la mente. (Nota del traductor de la obra)

⁶⁴ *Introducción – Ruiz*, pp. 162-163.

⁶⁵ El traductor de la versión consultada, Francisco Ruiz Girela, nos dice sobre este término en una nota lo siguiente: La raíz árabe *wahy* (وحي) [que es lo que está vertido en el texto citado como “acción rápida”] encierra los significados de ‘revelar [Dios]’ y de ‘apresurarse’. También se la ha traducido como “estar en trance”, cfr. Koenraad ELST: “Wahi: the Supernatural Basis of Islam”, Lovaina, 2004, consultado el día 19 de agosto de 2014 en la página web: <http://koenraadeltst.voiceofdharma.com/articles/hinduism/wahi.html>

⁶⁶ Cfr. Predicadores de una nueva religión. (Nota del traductor).

⁶⁷ *Introducción – Ruiz*, p. 163.

⁶⁸ Sobre lo que curiosamente dice allí nuestro autor, aludiendo a los términos aristotélicos ‘potencia’ y ‘acto’ (o haciendo una aplicación hermenéutica de ambos), dice el traductor del texto que ello se refiere a “entrar en trance y ascender al nivel angélico según se ha explicado antes.”

⁶⁹ *Introducción – Ruiz*, p. 164.

⁷⁰ Conviene tener en cuenta que en la lengua árabe, al decir de quienes la estudian en profundidad, no hay propiamente, un “tiempo pasado” y un “tiempo presente”, sino que se conceptúan más bien los modos correspondientes a esos dos momentos como “perfecto” (*māḍī*) y el “imperfecto” (*muḡāri’ā*), es decir, lo referido a la acción completa o acabada y lo referido a la acción incompleta o inacabada.

⁷¹ *Introducción – Ruiz*, p. 164.

⁷² Cfr. Nota 331. Elpasaje constituye una de las varias repeticiones que el autor introduce en el texto

⁷³ *Introducción – Ruiz*, p. 165. Las convulsiones que la tradición musulmana recogió como otra de las manifestaciones que acompañaban al profeta al momento de recibir la revelación fueron interpretadas en el siglo XIX por algunos estudiosos europeos como signo de que Mahoma sufría probablemente de epilepsia. Sin descartar tal condición –aunque ante la ausencia de otras de sus manifestaciones hace que tal juicio sobre la salud del profeta luzca más que dudoso – hay que decir

esto: los intelectuales referidos consideraron epilépticos a muchos personajes de la historia, como para excusar en ellos sus manifestaciones místicas, taumatúrgicas o inspiradas (o de cualquier tipo que la racionalidad de tales investigadores no podía ni quería entender). Hoy podemos ver que muchas de las apreciaciones de esos investigadores nacían de los excesos de un cientificismo y aún un positivismo particularmente estrechos y mezquinos. No pudiendo ver más allá de su perspectiva en la consideración de la religión que su formación les hacía ver como algo infundado e ilusorio, difícilmente iban a poder comprender las manifestaciones asociadas al fenómeno religioso sin adscribir las a afecciones psicológicas o a fraude.

⁷⁴*Introducción – Ruiz, 165.* El traductor anota que el *ḥadīṭ*en cuestión se refiere a la primera revelación que recibió el profeta Mahoma, que según la tradición, está recogida en la sura XCVI.

⁷⁵*Corán, IX.*

⁷⁶ Según anota el traductor, es la aleya 3 de la sura V, que es larga y está redactada de manera a modo de admoniciones (con respecto a normas dietéticas y objetando la consulta de augurios por medio de flechas, lo cual era una antigua costumbre árabe), en un tono mucho menos poético que las primeras suras, que tenían un carácter más emocional y espontáneo. El nombre de la aleya se deriva, según el traductor, de las palabras en ella contenidas: “hoy les he perfeccionado a ustedes su religión” (*الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ* *al-iaum akmaltu lakum dínukum*).

⁷⁷ Respectivamente, las breves suras LV, LI, LXXIV, XCIII, y XCVI.

⁷⁸*Introducción – Ruiz, 165-166.*

⁷⁹*Introducción – Ruiz, 166.* Este trozo del autor ha sido uno de los más difíciles de interpretar y trasladar en esta investigación.

⁸⁰ En lo siguiente, para evitar malentendidos, aclaro que me referiré a los que Ibn Jaldún llama “videntes” (en la traducción), indistintamente como “videntes” y “clarividentes”, es decir, como sinónimos.

⁸¹*Introducción – Ruiz, 166-167.*

⁸²*Introducción – Ruiz, 167.*

⁸³ Esta capacidad se da en los profetas concomitantemente con su capacidad moral, que es la más preponderante en ellos. Es curioso que esta capacidad moral está enfatizada en el Islam a tal grado que supone en los profetas y aún en su entorno, un ambiente o aura de impecabilidad y virtud que le son características (la *‘isma*, nombrada páginas atrás), mientras que en el judaísmo se da, a mi juicio, una mayor profundidad psicológica y humana al concebir a los profetas como hombres que son capaces de errar, dudar y pecar. Curiosamente, esa perspectiva más realista con respecto a los profetas es uno de los factores por los cuales el Islam considera espuria la revelación del judaísmo. Para nosotros, en occidente, seamos o no creyentes monoteístas, ese contraste de la grandeza de la misión profética con la fragilidad y miseria humanas, es un factor que nos hace más verdadera, madura, conmovedora y hasta más confiable la figura del profeta (Cfr. Caso de Adán, Noé, Jacob, Moisés, Jonás, etc.) e inclusive la hace más sensible y atractiva estéticamente, más cercana a nuestra propia condición de hombres errátiles pero que viven en la esperanza de la fe.

⁸⁴ Cfr. Ev. de san Mateo, xx, 23; Ev. de san Marcos, xiv, 32; Ev. de san Lucas, xxiv, 36.

⁸⁵ Además de la prosa y la poesía, la literatura árabe posee este género llamado *saʿyʿ*, palabra que puede traducirse como “prosa rimada”. Es un género muy florido y abunda en expresiones rimbombantes y eufónicas. Se usa mucho en los discursos políticos y académicos.

⁸⁶ Por cierto que esta tradición musulmana no es nada extraña si la comparamos con las de otras culturas y tradiciones del orbe. Tales repeticiones de palabras o rezos lo encontramos en todos los continentes y centenares de culturas, asociado también a la conexión con lo espiritual y a la solicitud de asistencia de poderes trascendentes. En la India (y en la antigua Persia) se empleaba (cfr. Mantras, hindúes, zoroastrianos y budistas, especialmente el budismo tibetano). En el Islam se da el *dikr*, del cual habla nuestro autor cuando se refiere a los místicos (sufíes), y que es una especie de recitación mecánica y repetitiva que será descrita más adelante, cuando Ibn Jaldún hable sobre ella. En China, no los confucianos, pragmáticos e inmanentistas ante todo, pero sí los taoístas, de tradición mística, empleaban tales recitaciones reiteradas y otras repeticiones de palabras mágicas con una variedad de fines. Nosotros, en nuestra tradición católica, tenemos el magnífico rosario, que también tiene este sentido de aniquilar la sensibilidad para ir a una percepción más elevada, especialmente en la repetición de la letanía lauretana (los protestantes, en su afán de liberarse de “rezos mecánicos”, proscribieron tales prácticas de piedad y con ello perdieron este filo misterioso de la fe). En fin, en nuestros pueblos amerindios, incluidos los de nuestra patria, ciertas personas, algunas de las cuales los antropólogos apodan “chamanes”, también recitan cantos y palabras “mágicas” reiteradamente, cuando tratan de aproximarse a lo trascendente o a los poderes conceptuados en nuestra cultura como sobrenaturales o ‘espirituales’.

⁸⁷ *Introducción – Ruiz*, 168. El señalamiento de Mahoma es, específicamente, a la mezcla de lo falso y lo verdadero, que no puede ser reconocido como algo sobrenatural confiable o sano.

⁸⁸ *Ibid.* *Cursivas mías.*

⁸⁹ *Ibid.*

⁹⁰ En nota, el traductor nos dice: “Según las creencias musulmanas, los demonios son apedreados con centellas cuando se acercan al trono de Dios para escuchar lo que allí se dice. El *Corán* recoge estas ideas en XV, 17 ss., y XXXVII, 7 ss., cuya manifestación visible son las estrellas fugaces.”

⁹¹ El traductor pone en nota: Lo que Dios revela a los profetas.

⁹² *Introducción – Ruiz*, 168-169.

⁹³ *Introducción – Ruiz*, 169.

⁹⁴ *Introducción – Ruiz*, 169-170. Por cierto que en este texto, al final, muy de refilón, se ve una característica importante de Ibn Jaldún con respecto al rol de la religión (característica que es bastante aceptada y compartida en general por todo el Islam aún hoy): la religión, para ser efectiva, debe imponerse en la sociedad como parte integral de la cultura general, de la perspectiva espiritual de las personas. Y para eso necesita del apoyo del Estado. Por eso, en el Islam, la idea occidental que hoy nos parece tan común, de la separación de “iglesia” y Estado, luce como algo incomprensible y patas arriba, pues sin ese apoyo del Estado, ¿Cómo puede tener presencia, ascendiente y poder

efectivo la religión? Y sin el fundamento de la religión, ¿Cómo puede asentar el Estado su razón y legitimidad? La separación de ambas cosas es fuente de imperfección e invalidez tanto para una como para otra. En occidente, esta idea, si la hubo, hace tiempo que fue olvidada; al pasar lo religioso a un nivel más o menos ético (y mas “espiritual”, en el sentido de ser algo más correspondiente a una simpatía personal que a una observancia colectiva), y que ciertamente no arroja a toda la sociedad en general (pues ésta, entendida ahora más bien como suma de individuos, ciertamente no tiene un acuerdo común entre todos esos individuos, de desear o querer ser “arropados” por una fe), lo religioso, en todo caso, y para una mayor parte de personas, quedó más bien comprendido en lo moral. Comprensión un tanto injusta para ambos órdenes, y que se manifiesta en algo que comúnmente reclaman muchas personas en muchas sociedades occidentales, sobre todo las menos desarrolladas: que la política debería estar más unida con lo moral (y se entiende: una moral común que todos comparten, pero que en esencia, es *una* moral que pertenece más a unos que a otros, o es más aceptada por unos que por otros). Pero en sociedades más desarrolladas, el ámbito individual prescinde de esa necesidad de arropamiento, y ve una actuación en correspondencia con tal necesidad como una injerencia impropia del poder mayor del Estado u otras cualesquiera instituciones sobre el individuo. En este sentido, la sociedad política islámica puede ser vista como una sociedad “patriarcal” o familiar, mientras que la occidental podría ser vista como una sociedad de individuos que establecen su vida y relaciones basados en sus valores individuales, respetando leyes del Estado que sí arrojan a *todos* los ‘ciudadanos’ (la ley es el lugar o el ‘topos’ donde todos nos encontramos). Desde luego, habrá más o menos graves consecuencias que se derivarán en ambos casos para la responsabilidad, la libertad, el clientelismo, la “solidaridad”, el altruismo, la tolerancia, etc., en ambos tipos de sistemas (con sus posibles variantes), pero dichos aspectos, muy interesantes por demás, no son materia de nuestro estudio en este trabajo.

⁹⁵ *Introducción – Ruiz*, 170.

⁹⁶ Es sabido que la percepción de los contenidos oníricos es registrada como “solo un sueño”, precisamente en un momento posterior de la aprehensión de los mismos. Cuando soñamos con cosas que nos angustian, sufrimos de verdad. No nos da una taquicardia imaginaria, ni sudamos imaginariamente, ni se nos altera imaginariamente el ritmo respiratorio: esos y otros signos son completamente verdaderos. Nos despertamos agitados, y casi en seguida, la mente, sobre todo si la tenemos bastante racional, nos dice: “Fue *solo* un sueño...”, y con esto solemos tranquilizarnos. Pero en los niños, en quienes esa racionalidad bastante tiesa y artificial, aún no se ha instalado con la comodidad tiránica que tendrá cuando seamos adultos, los sueños son algo tan real como la realidad, y por eso, es necio decirles que no se asusten, porque “solo fue un sueño”. Es tan tonto y sin sentido como ver un tigre feroz de verdad y que alguien nos pida que no nos asustemos porque “es solo una peligrosa fiera”.

⁹⁷ Aunque no corresponde aquí que uno como autor de la tesis introduzca opiniones que no vienen al caso, puesto que se está estudiando, revisando, reflexionando e interpretando las palabras escritas por Ibn Jaldún en su obra, no está de más aludir al hecho de que, a veces, en algunos sueños, la razón está presente, no solo diciéndonos que algunas cosas que vemos son irreales o imposibles, sino, aún más sorprendentemente, recordando a una parte de nuestra mente (¿?) que todo lo que experimentamos en esa particular circunstancia “es un sueño”, lo cual ciertamente nos tranquiliza en casos de sueños muy perturbadores. También se da la circunstancia de que en ciertas ocasiones lo que nos plantea un sueño es algo tan absurdo, que nos despertamos del mismo riéndonos de

buena gana, por lo “locas” que se nos presentaban las cosas en esa circunstancia de la conciencia dormida. La estimación de los hechos en los sueños responde a una sensibilidad tan distinta a la cotidiana, que es común experiencia de escritores y poetas tener sueños en que reciben tramas o versos que en esa circunstancia les parecen geniales, y apenas despertados del sueño, van y los anotan con todo detalle. Pero solo horas después, ya bien despiertos, revisan eso que escribieron, y les parece tan trivial e insípido, que lo rechazan disgustados. Solo una muy pequeña parte de lo ‘recibido’ en sueños sirve verdaderamente bien como materia literaria, y eso, tras ponerle empeño y trabajo al material “crudo” recibido. Pero este estéril panorama atestiguado por las letras cambia en el caso de la consideración psicoanalítica, que puede encontrar en ese cúmulo de relaciones extrañas contenidas en los sueños una buena cantidad de relaciones que les sirven para tratar pacientes o elaborar reflexiones, generalmente del color de la escuela de análisis a la que pertenezcan.

⁹⁸*Introducción – Ruiz, 170.*

⁹⁹ Cfr. *Corán*, sura II, “La vaca”, aleyas 1-3.

¹⁰⁰ Al efecto de lo dicho, y que es una cuestión que he tratado mucho en algunas clases, con respecto al tema de cómo transmitir lo aprendido, he utilizado este ejemplo: nadie se ríe de un buen chiste solo porque “cree” en el chiste, solo porque cree que es bueno, sino porque *lo entiende*, y eso le hace reír. De manera parecida, es mucho más efectivo que un personaje como un maestro o un profeta, lejos de darnos las fórmulas en definiciones, axiomas y principios que se aprenden, se memorizan, se aplican, y se amplían, nos da una suerte de pequeñas “bombas de tiempo” intelectuales, que no son comprendidas inmediatamente, sino que tienen que ser trabajadas por la mente, y mucho, hasta que ella logra apropiarse de tales ideas, pero se las apropia a su manera, y como cosas propias de ella. Por eso, cuando un maestro de este estilo o tradición es bueno, sentimos que no nos ha enseñado nada: porque lo que ha hecho es inducir, o mejor dicho, *educir* las ideas que teníamos en nosotros mismos, aún sin nosotros mismos saberlo. Al final, pensamos que hemos hecho todo nosotros solos, pero si hacemos una mirada retrospectiva profunda podremos descubrir y reconocer que lo que alumbramos como nuestras ideas fue sacado de nosotros merced de esa operación alquímica con un maestro que supo hacernos las preguntas, objeciones o atajes apropiados para que llegáramos nosotros mismos, por nuestras propias fuerzas intelectuales, adonde debíamos llegar. No porque “nos llevó” otro allí (como hacen los malos maestros, que más son pastores de rebaño que parteros de ideas) sino porque nos ayudó a prender en nosotros una luz para encender las ideas comunes y hacerlas nuestras propias ideas. Se habla mucho y con desprecio de quienes se encuentran en situación de “redescubrir la rueda”, pero esa es la situación que tiene que propiciar el buen educador: hacer que cada uno redescubra lo más que pueda, las cosas y las ideas, *por primera vez*. Es mucho más efectivo ver cómo se separan y se unen oxígeno e hidrógeno en un experimento, que simplemente aprender un dato para la memoria, de que el oxígeno y el hidrógeno en tales o cuales condiciones serán agua o agua oxigenada. Un buen maestro trata de que cada alumno sea, en el instante de ese experimento, un nuevo Lavoisier maravillado. Y esa experiencia ciertamente es mucho más enriquecedora para la persona que aprenderse docenas de páginas de un texto de química que no salen de ser para nuestra mente sino una información libresca.

¹⁰¹*Introducción – Ruiz, 171.*

¹⁰² El Legislador = el profeta Mahoma.

¹⁰³*Introducción – Ruiz, 171.* Lo que nos dice nuestro autor con respecto a las expresiones numéricas que presenta la tradición es algo corrientemente presente en muchos ejemplos de literatura semítica, tanto árabe, como hebrea o arameo-siriaca o asirio-babilónica. Por ejemplo, el número cuarenta, mencionado varias veces en el Antiguo como el Nuevo Testamento (cuarenta días del arca de Noé, cuarenta años los hebreos en el desierto, cuarenta días de Jesús en ayuno en el desierto también, los cuarenta días de Jesús resucitado apareciendo a los apóstoles) y en la literatura de medio oriente (los cuarenta ladrones, la maldición: “hijo de cuarenta perros”, Avicena leyendo cuarenta veces la metafísica de Aristóteles, etc.), es un sinónimo de “muchos”. Asimismo, el número setenta nombrado en el trozo citado, sería análogo a esa misma cifra dicha por Jesús con respecto a cuantas veces se ha de perdonar, y no se le toma literalmente.

¹⁰⁴ Importante en esto notar que la objeción de Ibn Jaldún es *científica*, en el sentido que una teoría sobre el hecho profético debe abarcar a éste de manera genérica, no contemplando tanto lo peculiar a cada profeta, sino lo que se aplica universalmente a todos ellos (para que de esa manera esa teoría alcance una visión general y sintética de la cuestión). La interpretación que da Ibn Jaldún es, como se ve en la cita, más alegórica que literal.

¹⁰⁵*Introducción – Ruiz, 171-172.*

¹⁰⁶*Introducción – Ruiz, 172.*

¹⁰⁷ En la cita, la locución, *levantar velo de los sentidos*, es una expresión en sentido figurado que quiere dar a entender, según el traductor de la versión de los *Prolegómenos* aquí consultada, “eliminar las dificultades que representan [los sentidos] para acceder a determinados conocimientos”. Esa expresión puede encontrarse no solo en nuestro autor, sino que él la recoge de autores religiosos y místicos anteriores a él, y puede ser trazada en su origen hasta el Corán. Para más información al respecto, cfr. VIVANCO, Luis: “La noción de “velo de los sentidos” en el primer libro de la *Introducción a la Historia Universal* de Ibn Jaldūn”, artículo publicado en la revista *’Ilū. Revista de Ciencias de las Religiones*, Universidad Complutense de Madrid, Madrid, No. 15, 2010, pp. 171-192.

¹⁰⁸*Introducción – Ruiz, 172-173.* Puede apreciarse en estas ideas el tono neoplatónico del funcionamiento de la estructura: los entes diferentes en su esencia no pueden llegar a contactarse: necesitan un ente intermediario que sirva para la transición, el paso, de lo que va de uno a otro. Por eso, Dios no está en contacto con el mundo (o el hombre) sino que el intermediario entre ambos ámbitos de lo divino y lo humano es la estructura o esfera angélica. Asimismo, en el cuerpo humano, entre la materia –carne, piel y huesos, nervios, vísceras y músculos– y lo netamente abstracto, que es el alma racional, no puede haber contacto directo: tiene que haber una estructura intermedia. Esa estructura es precisamente la que aquí nombra Ibn Jaldún como “espíritu animal corpóreo”, una especie de vaho o vapor, por medio del cual el alma actúa en el cuerpo. Ese espíritu también es descrito en otras obras en que se trata sobre la psicología clásica y el alma, como *Ḥayy Ibn Yaqdān* (también llamada *El filósofo autodidacto*), una especie de novela filosófica que escribió Abu Bakr Muḥammad Ibn Tufail, filósofo español. En esa obra, ese espíritu mencionado se muestra cuando se realiza una disección o autopsia de una venada, y se le abre el corazón, de donde sale el vaho que es el *aliento de la vida* o “hálito vital”; también la describe Abū ‘Alī Ibn Sīnā (Avicena) en su *Canon*, llamándola “fuerza vital”, la cual a su vez divide en tres componentes: espíritu vital (en el corazón), espíritu psíquico o animal (en el cerebro) y espíritu natural (en el hígado), y es triple, porque es el

lazo entre tres cosas: el cuerpo, el alma y el espíritu. Esa fuerza vital es como una emanación que penetra cada tejido del cuerpo.

¹⁰⁹Introducción – Ruiz, 173-174.

¹¹⁰ Como en el caso de los sueños relacionados con el patriarca José (Gén., xxxvii, 5-10, y xli, 1-7), que eran sobre las doce gavillas en el campo, y luego sobre el sol, la luna y once estrellas que lo adoraban; luego, ya en Egipto, faraón soñó con siete vacas gordas y siete vacas flacas, y luego con siete espigas granadas y siete espigas agostadas, y otros sueños así. Todos eran alegóricos, y José sacó la interpretación de todos. En esto, puede decirse que, al menos en lo que respecta a la Biblia, el patriarca José fue el primer hermeneuta (puesto que el sueño de Jacob, en Gén. xxviii, 10, de la escala santa y Yahvé que le hablaba, fue más un sueño “textual” que alegórico).

¹¹¹ Como lo señala el traductor, esta expresión aparece dos veces en el Corán: en XII, 44 y XXI, 5. otras versiones de los *Prolegómenos* lo traducen algo distinto. Ferres traduce “sueños confusos”, Rosenthal traduce semejantemente: “confused dreams”. En el Corán, la expresión es *adghath ahlām* (أَضْغَاثُ أَحْلَامٍ), y el verbo *daghatha* significa confundir.

¹¹²Introducción – Ruiz, 174.

¹¹³ Hoy se sabe que, al menos en el caso de mamíferos superiores, como perros y gatos, parece que sí tienen sueños, ya que, cuando sueñan, se registra en ellos una actividad cerebral afín a la de los humanos cuando sueñan. Pero en todo caso, al no tener un alma racional, que es propia de los humanos, sus sueños serán, probablemente, composiciones o recomposiciones de hechos cotidianos sacados de la memoria.

¹¹⁴Introducción – Ruiz, 174.

¹¹⁵ Cfr. CHUANG-TZU: *Chuang-Tzu. Literato, filósofo y místico taoísta*. Análisis y traducción por Carmelo Elorduy, S.J. Monte Avila Editores, Caracas, 1972, capítulo II, § 13, p. 22.

¹¹⁶ Pienso que Emanuel Kant diría que, inclusive como objeto externo, sería igualmente una captación interna la que privaría y de la que se trataría: no veo un árbol en el jardín; veo *la imagen de* un árbol en el jardín (es decir, veo mi percepción, no el objeto de mi percepción). Nunca “veo a mi suegra y no le abro” sino que “veo mi visión de mi suegra y no le abro”, como lo diría un yerno kantiano. Pero, evidentemente, eso sería caer en el callejón sin salida del idealismo, cosa que no queremos permitirnos.

¹¹⁷Introducción – Ruiz, 174-175.

¹¹⁸ El *Kitāb al-Gāya* fue una obra escrita por el famoso sabio español Maslama al Maʿrīṭī, o Abu-l-Qāsim Maslama Ibn Ahmad al-Qurtubī al-Maʿrīṭī, m. 398 h. (ca. 1008), quien fue el primer astrónomo y matemático original de Al Andalus (La España musulmana). Fue además un avezado químico (con excelentes investigaciones sobre las propiedades del mercurio). Dos de sus obras más famosas son *El paso [o El rango] del sabio (Rutbat al Ḥakīm)* y *El libro de la meta del sabio (Kitāb Ḡayat el-Ḥakīm)*, al cual se refiere Ibn Jaldún en esta y otras citas. Sin embargo, hay que decir que, actualmente, ambas obras se consideran apócrifas, o no seguras que sean de la mano de Al-Maʿrīṭī. Ello no obsta al hecho de que los descubrimientos en química, astronomía y matemática de este sabio español

contribuyeran significativamente al avance de la ciencia en Europa, cuando fueron traducidas sus obras al latín, y estudiadas en las academias y universidades del viejo continente, en el medioevo, como sucedió con tantas otras obras de sabios árabes en esas áreas, y en medicina, biología, zoología, botánica, farmacia, etc.

¹¹⁹ Los traductores y estudiosos del texto de nuestro autor han esforzado mucho y en vano su mente tratando de saber el origen o naturaleza de estas palabras. Como el mismo Ibn Jaldún dice, no son en árabe, pero tampoco son en hebreo, ni parecen en algún dialecto arameo de los varios que hubo y aún quedan en medio oriente. Menos aún parecen palabras persas o de la antigua lengua egipcia. Pero no es nada extraño que en este tipo de ámbitos se empleen fórmulas macarrónicas en pseudo-lenguajes de idiomas supuestamente desaparecidos; más frecuentemente se trata de palabras y frases deformadas de lenguas anteriores. Como, por ejemplo, sucede con fórmulas comunes en nuestra cultura como “abracadabra” u “hocus pocus”, la primera, supuestamente de origen hebreo, y la segunda, del latín (= *hoc est enim corpus...* [Christi filium Dei]).

¹²⁰ *Introducción – Ruiz*, 175.

¹²¹ *Ibíd.*

¹²² No creo que haga falta decir que una de las cosas más características de los estudios que hasta hoy se hacen sobre fenómenos como los contemplados en esta parte de la obra de Ibn Jaldún, y que impide, en buena ciencia y buena voluntad, otorgarles un carácter más serio como parecerían merecer, es que *no son hechos que se pueden procurar ni mucho menos repetir con resultados necesarios y constantes*. Es decir, no se puede hacer un conocimiento sistemático y verificable de tales experiencias. Por ejemplo, siempre que juntemos, en las proporciones adecuadas en un laboratorio oxígeno e hidrógeno, obtendremos agua. Eso podrá repetirse en cada laboratorio de cada colegio durante siglos. Pero con estos fenómenos sobrenaturales no puede hacerse algo así. Son de carácter más idiográfico que nomotético, por decirlo de modo un poco ampuloso. Hay, claro está, una cierta ‘constancia’ con respecto a la ocurrencia de los mismos, pero... no es confiable. ¿Acaso no es contradictoria una “constancia no confiable”? Todo llama a la desestimación de la seriedad y consistencia de dichos fenómenos. Pero cosas aún más difíciles de pensar y de imaginar han sido desestimadas y aún despreciadas en siglos anteriores, y en algún punto de la historia de la ciencia pudieron ser accedidas de una manera plausible y razonable. No sé si esto llegará a pasar algún día con estos fenómenos, pero puede afirmarse esto: que en el camino de su estudio, formal y ponderado, la aproximación fenomenológica de Ibn Jaldún fue y ha sido un paso notable y meritorio.

¹²³ Ferestrade traduce este término como “Adivinación” y en *Muqaddima – Rosenthal* está traducido como “soothsaying”.

¹²⁴ En correspondencia con lo referido en la nota anterior, lo que aquí hemos traducido por “vidente” (*kāhin*), se traduce en *Slane* como “diviner”, en *Feres* como “Adivino” y en la traducción de Rosenthal (*Muqaddima-Rosenthal*) se vierte como “soothsayer”. Lo que traducimos como “adivino” (*‘arraḥ*) lo traduce *Slane* también como “sachant”, en *Feres* como “hechicero”, y en *Rosenthal* como “diviner”. Pero es de señalar que estas tres traducciones ponen entre paréntesis la palabra árabe que traducen, para que se note la diferencia con la anterior. En *Introducción – Ruiz*, como se ha dicho arriba, se traducen ambas categorías como “videncia”.

¹²⁵Introducción, 175-176.

¹²⁶ Sobre el carácter del profeta como ‘enviado’ se puede aquí acotar con una breve disquisición. La palabra árabe que es traducida por esa expresión castellana es *rasūl*, “enviado” del verbo *arsala*, que a su vez significa ‘enviar’. No tiene ni tendría por qué parecer extraño esto: la palabra ‘misión’, como otras palabras castellanas, viene del latín *mitto*, *missum*, que significa enviar, enviado. El “misionero”, en ese sentido, es un enviado. Jesucristo, cuando envía a sus discípulos por todo el orbe, está acudiendo a la misma idea. El concepto se ha pervertido mucho al convertir al misionero en un adoctrinador (de hecho, algunos monjes que venían a Venezuela en el periodo hispánico eran llamados “técnicamente”, *doctrineros*, y hoy, en esta misma república, se les llama “misiones” a instituciones del Estado que se muestran también bastante adoctrinadoras). Pero el ‘enviado’ es alguien que debe estar entre las gentes, para *anunciar* la revelación que lo envía y despertarlas del estado en que están. Esto es así en los profetas bíblicos, en otros de otras culturas de medio oriente, precristianas (cfr. Zartusht o Zaratustra) y hasta postcristianas (cfr. Mitra) y ciertamente es así en el profeta Mahoma o Muḥammad.

¹²⁷ Las tradiciones populares han deformado mucho la figura del profeta, como suelen hacerlo en general con otras figuras que incluyen en su cuidado. Solo de la infancia de Mahoma se cuentan portentos increíbles, y sus hazañas galantes de adulto (recontadas con discreción, pero también con exactitud matemática...) son asimismo asombrosas y envidiables, aún en nuestra época tan adelantada. Mas nada de ello está asentado con seriedad, y lo que está asentado así nos lo muestra como un ser muy humano –en lo duro y en lo piadoso– muy de su tiempo, con limitaciones y grandezas que le dan una estatura razonablemente creíble.

¹²⁸ Recuérdese a este respecto el caso clásico y popular de los adivinadores que recurren a una bola de cristal.

¹²⁹ Por ejemplo, en el caso del recurso a huesos o palitos arrojados al azar, puede encontrarse esa tradición en los pueblos nórdicos de Europa, que trataban de componer, con los materiales así lanzados a una superficie, una visión o composición con símbolos o “runas” que les permitieran penetrar en lo futuro. Asimismo, entre los romanos se recurría al paso y presencia de las aves para determinar si iba a haber buenos o malos presagios. Esa interpretación la hacían los sacerdotes *augures*, (y por eso se llamaban “augurios”) y fijémonos como ejemplo en el caso de Rómulo y Remo, y cómo el primero fue escogido para ser rey a través de tales presagios (se quedó un hermano en la cumbre de una colina, escondido en unos arbustos, y el otro hizo lo mismo en otra colina. Los buitres acudieron: seis a la cumbre en que estaba Remo y doce a la cumbre en que estaba Rómulo. Como fuera que el número de buitres eran tenidos por buen augurio, fue escogido Rómulo para ser rey y fundar a Roma. La dificultad y necesidad de escoger entre ambos hermanos obedecía al hecho de que eran mellizos). Asimismo, estaban los famosos arúspices romanos, quienes adivinaban el futuro a través del examen de entrañas de animales, práctica también de los quechuas de nuestra América prehispánica. De todo ello, que es mucho más amplio de lo que entra en esta nota, cabría una mayor investigación y reflexión sobre este esfuerzo del hombre, en distintas épocas y lugares, por “leer” el mundo en sus signos, y alcanzar el conocimiento de lo oculto o el futuro.

¹³⁰Introducción – Ruiz, 176.

¹³¹ Esto puede notarse mucho más en el misticismo practicado en la India y en China.

¹³² La llamo aquí *interna*, porque, como se ve en el trozo citado en texto a continuación, es proveniente de la misma esencia del alma, y por lo tanto, afín a ella y más directamente relacionada con ella.

¹³³ Materia, como aquello informe que recibe de la forma su sentido, función, y determinación, y forma, como aquello que da sentido, función y determinación a la materia, y que actúa por la materia, a través de ella, usándola como su instrumento. En este sentido, la materia que *contiene* la forma humana es el cuerpo (es decir, él es el continente o contenedor de esa forma). Al haber una potencia, se supone que el ser aún no ha llegado a su completo ser, el completo sentido de lo que es: debe aún realizar su plenitud. Por eso, hay como dos ideas en ese ser: lo que es (acto) y lo que está llamado a ser (potencia). De alguna manera, el traslado de esas dos ideas como *momentos* del ser, implica que hay algo sobre lo cual se realiza ese cambio. Ese sujeto del cambio es la sustancia (entendida como *hypokeimenon*, ‘sustrato’ sobre el cual se realizan los cambios). Luego, la sustancia aquí es el sujeto de los cambios, la que recibe los cambios, y es la materia a la cual da sentido la forma. Por eso el hecho de que nuestra esencia espiritual exista en potencia significa e implica que necesita una materia para realizar su forma esencial.

¹³⁴ Es decir, la forma, entendida aquí del modo en que antes la hemos nombrado, como ‘sentido’, lo que hace que algo sea lo que es, como es, y que hace que sea *para eso que está llamado a ser*. En este caso, la forma del alma es la percepción e intelección, en cuanto que percepción e intelección son las cosas o funciones para las cuales está hecha el alma.

¹³⁵ *Introducción – Ruiz, 176-177.*

¹³⁶ Esto de estar el alma *velado* por los órganos sensoriales corresponde al concepto del “velo de los sentidos” nombrado en páginas anteriores. Cfr. Nota 430.

¹³⁷ El traductor anota que este “lanzamiento de guijarros” consiste en la práctica de predicción [de lo oculto] basada en tal ejercicio. El autor se ha referido ya a esto antes, en la cita referida en la nota 448.

¹³⁸ *Introducción – Ruiz, 177-178.*

¹³⁹ Podría aquí notarse cierta aproximación de esta noción de la cual habla Ibn Jaldún, con la noción medieval de *intencionalidad*, la cual tomaría siglos después Francisco Brentano para hacer importantes observaciones con respecto al modo como pensamos. Desde luego, la noción medieval comporta más complejidades y densidades de las que anuncia Ibn Jaldún, pero la afinidad luce presente.

¹⁴⁰ *Introducción – Ruiz, 178-179.*

¹⁴¹ Es muy interesante constatar como este tipo de perceptores capta magistralmente las necesidades psicológicas de las personas. Por ejemplo, aún hoy, se acercarán a uno en un parque y le dirán: “Déjame verte la mano, niño, para decirte tu futuro” y así uno les diga que no y les retire la diestra, ellos dirán: “¡Jesús, que horror! Si es que se ve que te tienen mucha envidia...” Y ya uno queda intrigado y curioso, y quizá ceda a la tentación de que le lean la mano o la borra de café o cualquiera de esos medios de percepción sobrenatural rústica que suelen darse en la cultura. Esta actitud de muchas personas, siempre dispuestas a pensar que son víctimas y objeto de insidias de

sus enemigos, es universal entre los humanos, y podría extrapolarse de ella una inclinación y tendencia historiográfica y sociopolítica que siempre ha tenido éxito, así repetidas veces se haya constatado no solo que es falsa, sino injusta y mezquina: la tendencia a pensar que nuestros problemas, sociales, morales, políticos, religiosos, históricos, no se deben a nuestra responsabilidad, sino a las argucias y envidias de otros que traman siempre nuestro mal, y que pueden ser enemigos vecinos, cercanos, lejanos, grandes imperios, o minorías de tal o cual clase. La culpa la tendría siempre otro: uno es víctima de la envidia y la mala intención ajena. Esto, repito, que funciona a nivel individual en una mayoría de los casos, también funciona como elemento venenoso en doctrinas políticas, sociales e históricas, que le dan, mediante ‘teorías de la conspiración’, un crédito y protagonismo muy eficaz a sectas, pueblos e ideologías (o todo ello juntos) de ser los ‘villanos’ de la historia y los culpables de multitud de cosas, desde guerras hasta supuestas catástrofes ecológicas. Este mecanismo no ha dejado de funcionar. Aún se utiliza, aunque bien aderezadamente, a veces con una formalidad académica de gran altura, digna de mejor causa. Pero lo que logran tales perspectivas es solo pergeñar una mentira compleja y alambicada, pero mentira al fin. Mas en los ambientes intelectuales a veces se tiene a honor ser suspicaz o malicioso que ingenuo o inocente. Ser inocente es bueno, aunque riesgoso, ante los peligros del mundo, pero yo diría que es un estúpido honor el que nos instala el prejuicio constante de ser malpensados. La realidad es más extraña de lo que pensamos, y ciertamente, confirma demasiadas pocas veces nuestros prejuicios como para fiarnos de ellos.

¹⁴² El traductor pone aquí la siguiente nota: “Se trata de un tipo de augurio basado en la observación del vuelo de las aves o del movimiento de ciertos animales a los que se les deja en libertad y se les espanta para que huyan.” Ver al respecto lo que se dijo en este trabajo en la nota 452.

¹⁴³ *Introducción – Ruiz, 179.*

¹⁴⁴ El traductor pone aquí esta nota donde dice que los posesos son “Los poseídos por los *ǧinn*, especie de genios, es decir, seres intermedios entre los ángeles y los hombres que pueden ser buenos o malos.” La palabra que utiliza Ibn Jaldún es *maǧānīn*, plural de *maǧnūn*, que significa el poseído por un ser como los descritos por el traductor. Pero dicha ‘posesión’ rara vez deja de comprenderse en sentido figurado, y en realidad, lo que designa el vocablo árabe mencionado es a los dementes, y también puede querer decir “poseído”, en el sentido de estar poseído por la demencia. Este sentido de los “genios”, poseyendo y dominando un alma humana, recuerda el *daimón* de los diálogos de Platón, el cual, en principio, no era ni malo ni bueno, pero era poderoso como para apoderarse de un alma humana. Pero insistimos en la comprensión *natural* de tal posesión, porque las mismas palabras de Ibn Jaldún páginas más adelante refrendan este sentido: “en los posesos se manifiesta la posesión cuando ha transcurrido una parte de su vida, *como consecuencia de accidentes somáticos naturales* que, cuando se manifiestan, hacen que sus almas racionales se corrompan y entren en un estado de anomalía.” (*Introducción – Ruiz, 186, cursivas mías.*)

¹⁴⁵ *Introducción – Ruiz, 179-180.*

¹⁴⁶ *Introducción – Ruiz, 180.*

¹⁴⁷ En interés de no caer en lo farragoso, no cito aún más en esto al autor, ni hago mayor comentario de sus palabras en esta parte, pero es de notar que menciona a algunos adivinos famosos de la Arabia preislámica, como Saṭīḥ, de la tribu de Māzin ben Gassān, “que se enrollaba sobre sí mismo como se

enrolla la tela, como si no tuviera más huesos que los del cráneo.” Varios de estos adivinos predijeron el advenimiento de la profecía de Mahoma, no solo entre los árabes, sino también entre los persas, como en el caso del famoso Mūbaḍān. Es de señalar también que estos adivinos combinaban su capacidad para la percepción sobrenatural con habilidades como curanderos y médicos, cosa que no es extraña a muchas otras culturas en que ambas condiciones se pueden dar en las mismas personas.

¹⁴⁸ He nombrado ese estado que describe nuestro autor como *paravigilia* y no *semivigilia*, porque no sería una “media” vigilia (o un “medio” estar dormido), que es lo que significa literalmente el prefijo “semi”, aunque no sabría decir exactamente si es un estado *paralelo* al sueño (o la vigilia). Pero es uno de los estados más interesantes de nuestra conciencia. Aparte de lo que nos pueda decir nuestro autor con respecto a las supuestas capacidades de percepción sobrenatural en tal estado, sucede que en esa paravigilia se alteran muchas de nuestras percepciones corrientes, siendo una de las más notables la del tiempo. Mientras que en la vida cotidiana el tiempo nos transcurre de manera poco variable, y en el sueño – sobre todo el sueño muy profundo– transcurre muy abreviada o “rápidamente” (nos dormimos y nos levantamos dos, cuatro, siete horas después, como si hubiese una continuidad temporal inmediata, y no hubiesen pasado todas esas horas), en la paravigilia el tiempo transcurre “lentamente”. Diez minutos pueden parecer mucho más tiempo. Y la conciencia y sensibilidad son mucho mayores (las personas sienten que oyen el despertador como si sonara más de lo normal; oyen nítidamente “cada ruido de la casa”, a diferencia de la percepción en condiciones normales, en que esas sensaciones se registran mucho más apagadamente hasta lo desapercibido). Pienso además que esta paravigilia se da no solo *antes* de caer en el sueño profundo, sino también *después* del mismo, antes de despertar del todo. De hecho, en la experiencia común de las personas es más frecuente tener ese estado después de dormir que antes de hacerlo, aunque Ibn Jaldún refiere específicamente que es un estado previo a caer en el sueño.

¹⁴⁹ *Introducción – Ruiz, 181.*

¹⁵⁰ *Introducción – Ruiz, 181-182.* Sobre este asunto de las cabezas cortadas y su supuesta posibilidad de manifestar cosas, algo puede decirse, aunque luce altamente inverosímil. Lo que parece haber es lo siguiente: la cabeza conserva cierta actividad muscular por uno o un par de segundos luego de decapitada. Tan tenebroso dato ha sido posible obtenerlo gracias a que en una época se ejecutaban docenas de personas diariamente cortándoles la cabeza. No fue en tiempos antiguos ni en la edad media ni en un régimen de monarquías tiránicas o de crueles abusos de líderes religiosos. Fue en el nacimiento de la era contemporánea, durante la época de la revolución francesa, movimiento que se estableció sobre valores como “libertad, igualdad y fraternidad”, y que vino a desembocar muy adecuadamente en el periodo llamado “El Terror”, en que fueron ajusticiados cruelmente miles de inocentes en aras de los desdichados e injustos principios de los extremistas y radicales, obcecados en su odio a la monarquía y la tradición... En esa triste época se llegó a observar –con horror y estupor de los testigos– que algunas cabezas cortadas en la guillotina podían hacer gestos como abrir los ojos o mover los labios. Se llegó a decir que unas de ellas podían hablar, pero ello luce poco probable: al no pasar aire por la traquea debido a la separación de la cabeza con el resto del cuerpo, amén del posible daño a la garganta y las cuerdas vocales, luce virtualmente imposible que alguna cabeza pudiese haber emitido algún sonido como la voz humana.

¹⁵¹ Cfr. Nota 441.

¹⁵² Literalmente ‘las suturas craneales’ (Nota del traductor).

¹⁵³ *Introducción – Ruiz, 182.*

¹⁵⁴ Se refiere aquí con este nombre al ejercicio del *ḍikr* o repetición del nombre de Dios junto con jaculatorias y fórmulas piadosas breves, cuestión muy usada entre los místicos musulmanes o sufíes. Este ejercicio es ayudado a veces con la ejecución de ciertas posturas corporales y con rosarios (para recitar preces que son reiterativas o repetitivas, como la declamación de los noventa y nueve nombres de Dios, que los musulmanes realizan con la ayuda de un rosario de treinta y tres cuentas llamado *masbaḥa* o *tasbīḥ*). Este ejercicio piadoso, además de estar, como decimos, asociado a posturas corporales, también tiene que ver con el ritmo respiratorio. En ello, se asemeja mucho al ejercicio de piedad que practican algunos cristianos orientales, que consiste en repetir continuamente “la plegaria del señor” (“Señor ten piedad / Cristo ten piedad”, *Kirie eleison, Kriste eleison*), hasta que dicha iteración se sincroniza con la propia respiración y hasta con los latidos del corazón.

¹⁵⁵ ‘Climas’, en el sentido de zonas del mundo, diferenciadas por su latitud. (Nota del traductor).

¹⁵⁶ En el texto árabe, el nombre con que se les denomina es *Al-ŷūkīyya*.

¹⁵⁷ *Introducción – Ruiz, 182.*

¹⁵⁸ Este *trance*, indeciso o más bien irresuelto, que es resultado de la búsqueda y la espera aplicadas al ejercicio místico, fue bien descrito por el santo y poeta español San Juan de la Cruz (1542-1591), en una de sus obras, en que describe, con conmovedoras metáforas, dicho estado:

“¡Ay, quién podrá sanarme!

Acaba de entregarte ya de vero;

No quieras enviarme

De hoy más ya mensajero,

Que no saben decirme lo que quiero.

Y todos cuantos vagan,

De ti me van mil gracias refiriendo,

Y todos más me llagan,

Y déjame muriendo

Un no sé qué que quedan balbuciendo.”

Cántico espiritual. “Canciones entre el alma y el Esposo”, 6-7.

¹⁵⁹ Puede ser ilustrativo de parte de lo que se está diciendo traer a colación esta anécdota: Se dice que un clérigo mormón a veces era consultado por personas de su iglesia acerca de problemas típicos de la vida común: sobre decisiones que habían tomado, pero de las cuales no se sentían seguras; o en otros casos, sobre la incertidumbre en cuanto a qué decisión tomar con respecto a un asunto. A casi todos estos problemas, graves o no tan graves, el clérigo les solía aconsejar que hicieran ayuno:

dos, tres, cuatro o hasta cinco días de ayuno. Las personas pensaban que se los decía para que hicieran penitencia y pidieran perdón, pero el clérigo, que también practicaba ayunos, les decía algo así como: “En este momento ustedes no tienen la mente clara para tomar, ver o siquiera pensar en la solución a su problema. Cuando hayan pasado un tiempo en ayuno, tendrán la mente clara para ver qué es lo importante y que no lo es, y tendrán la voluntad clara para asumir la decisión que tomen.” Creo que es un consejo que funciona.

¹⁶⁰ *Introducción – Ruiz, 183.*

¹⁶¹ Muhammad ibn Abu Bakr Ibn el Qayyim al-Ġauziyya (1292/691-1350/751) fue un famoso jurista islámico, teólogo y comentador del Corán. Aunque se le ha apodado “el erudito del corazón” dadas sus muchas obras consagradas al estudio del comportamiento humano y la ética, su mayor dedicación la dio a las ciencias del Hadīth y al *Fiqh*. Ibn Qayyim también fue astrónomo y químico, y crítico de la astrología y la alquimia. Escribió numerosas obras y no menos de veintitrés, muy importantes, han llegado hasta nuestros días.

¹⁶² *Muraqaba*: Esta palabra significa, literalmente, “vigilancia”. Proviene del verbo *raqaba*, que significa observar, vigilar, contemplar, y designa el conocimiento de que Dios nos está observando.

¹⁶³ La palabra *sunna* significa ‘uso’, ‘tradición’, ‘precepto’. Se dice también que hay *sunnat an-Nabī*, la “*sunna* [manera de conducirse] del profeta”. Todas esas significaciones, entendidas en el ámbito y contexto de la cultura islámica, remiten a una *tradición* que hay que seguir, que es, esencialmente, la tradición vivida y enseñada por Mahoma. la *sunna* se halla recopilada en varios textos que recogen lo que dijo e hizo Mahoma en diversas circunstancias. Ello incluye el *Ḥadīth*, varias veces referido en páginas anteriores, que es la compilación de las palabras dichas por Mahoma, recogidas y anotadas con cuidada textualidad y redacción, con registro de la ocasión en que las dijo y las fuentes que las hacen fehacientes. “Sobre la *sunna* se apoyan los jurisconsultos y teólogos para precisar mejor el contenido de la ley islámica que dimana del Corán.” La mayoría de los musulmanes siguen esta *sunna*, de la cual hizo escisión el Islam chiíta, por cuestiones de carácter político, jurídico y hermenéutico. cfr. Felipe MAÍLLO SALGADO: Ob. cit., pp. 159 y 155.

¹⁶⁴ El nombre *ḥalāl*, que significa lo lícito, lo permitido, lo legítimo, designa, en el ámbito del Islam, los actos y los alimentos que son permitidos al creyente. Los no permitidos llevan el nombre *ḥaram*. Cfr. MAÍLLO SALGADO, F.: Ob. cit., p. 72.

¹⁶⁵ El término *Ahl el- Ḥadīth*, que significa “La gente del *Ḥadīth*” o “Los adherentes al *Ḥadīth*” (así como la expresión análoga *aṣḥāb al-Ḥadīth*, “Los compañeros del *Ḥadīth*”), se refiere a los maestros y coleccionadores del *Ḥadīth*, pero sobre todo del *Ḥadīth* más profético (es decir, no tanto del *Ḥadīth* que se refiere a hechos cotidianos y consultas corrientes en la vida de Mahoma, sino de aquél relacionado con el hecho de la revelación: cómo la recibía, como la transmitía, como decía que debía ser entendida, etc.). Cfr. DAMMEN McAULIFFE, Jane: *Encyclopaedia of the Qur’ān*, vol. 1, Brill, Leiden, 2009, p. 143.

¹⁶⁶ La palabra *Isnād* significa “apoyo” (en el sentido de ‘adscripción’), y se refiere a la autenticidad de un *Ḥadīth* por la veracidad de quienes lo han transmitido. Concretamente, el *Isnād* designa la cadena de autoridades de una tradición o *Ḥadīth*. Por eso un *Ḥadīth* suele comenzar, por ejemplo, diciendo: “Dijo fulano, que zutano escuchó a mengano jurar que el profeta dijo tales y tales palabras”. La

‘cadena’ de transmisores del Ḥadīṭ serían todos esos fulano, mengano y zutano que lo fueron recontando, apoyados sucesivamente. En este sentido, atendiendo a su *Isnād*, un Ḥadīṭ podrá ser sano si la cadena de autoridades es absolutamente perfecta; en caso de discusión sobre la autenticidad, se dice que puede ser *bello* o bueno. Y si la crítica vulnera más el Ḥadīṭ, entonces se le llama débil (*Daʿīf*). Hay otras calificaciones del Ḥadīṭ, pero estas son las más importantes. Cfr. MAÍLLO SALGADO, F., ob. cit., p. 85.

¹⁶⁷ El *Matn* designa el texto propiamente dicho de una tradición o Ḥadīṭ. Tal texto tiene generalmente carácter anecdótico. La palabra tiene el sentido o connota la idea de una “cadena”: y alude al encadenamiento de una tradición con otra anterior que la afianza o le da certidumbre. Cuando el *matn* es poco confiable, se habla de un Ḥadīṭ débil o enfermo.

¹⁶⁸ Compilado de *Madāriḥ as-Sālikīn* [*Senderos de los caminantes* (= los místicos)], de Ibn el Qayyim al-ʿYauzīyya, capítulo “La estación de la *firāsa*”, traducido por Yahya Ibrahim al inglés y por mí al castellano, consultado el 2 de enero de 2013, en la página web: <http://jannah.org/madina/index.php?topic=875.0;wap2>

¹⁶⁹ HOSEIN, Imran Nazar: “Iqbal, the Sufi Epistemology and The End of History”, artículo publicado el miércoles 10 de Rayāb de 1428 (ca. 26 de Julio de 2007), y consultado el 3 de enero de 2013 en la página web: <http://www.imranhosein.org/articles/islamic-spirituality/70-iqbal-the-sufi-epistemology-and-the-end-of-history.html>. El Ḥadīṭ expuesto al final, fue transmitido por Abu ʿIsa Muḥammad Ibn ʿIsa at-Tirmidī (824-892) en su colección de Ḥadīṭ titulada *Yāmiʿa aṣ-Ṣaḥiḥ*, popularmente conocida como *Sunan at-Tirmidī*.

¹⁷⁰ La palabra *salāfi* designaba originalmente, al inicio del Islam, a aquellos que murieron en los primeros cuatrocientos años desde la muerte del profeta. En este sentido, es equivalente a la expresión “musulmán temprano”. Actualmente, la palabra abarca más connotaciones, y alude primeramente a aquellos que desean regresar a las condiciones morales y sociales que existían a inicios de la era islámica, sobre todo en el sentido de un predominio de la *shariʿa* en la sociedad.

¹⁷¹ Sobre el término *kašf* se ha tratado en nuestro artículo “La noción...”, pp. 173-174.

¹⁷² “El aviso previo” o *taḥaddī*, ha sido tratado anteriormente al comienzo de este Preliminar VI. Cfr. P. 240ss, y la nota 354.

¹⁷³ *Introducción – Ruiz*, 183.

¹⁷⁴ Es muy difícil catalogar o clasificar los ‘estados’ espirituales de las personas. Ello es así porque, entre otras cosas, las personas son cambiantes, ya que la experiencia humana es continua y variable, y a veces permanecen más constantes las inclinaciones que las actitudes. La capacidad de la cual se habla arriba, y que será a continuación ejemplificada en lo que refiere Ibn Jaldún en su obra, es una capacidad, digámoslo así, «natural», en el sentido de que es una especie de intuición, o como ya se había dicho en el texto, una suerte de fisiognomía, que faculta para conocer lo que no está patente a simple vista. Puede ser inclusive algo muy sencillo, como conocer la buena fruta o legumbre en el mercado... en lo cual muchos, la mayoría de los varones, nos equivocamos (las mujeres tienen esta capacidad mucho más desarrollada que los varones, y no solo hacia cosas como legumbres, sino inclusive personas. No sabrán explicar por qué alguien no les inspira confianza, pero la *seguridad* de que no les inspira confianza es tanto o más sólida que otras cosas del mundo que tenemos por

conocidas. Es bien curioso que a veces la voz racional en la conciencia se oponga a esa voz de esa “intuición”. Muchísimas veces nos habría ido mejor si hubiésemos escuchado esa “intuición” y no las razones ‘lógicas’ que nos da nuestra mente...). En el caso de esta capacidad natural de penetración en lo oculto, puede ella inclusive estar asociada a personas que no son religiosas en un sentido formal, pero que ciertamente son proclives a oír esa voz interior que no simplemente da a veces ‘ideas’ sobre tal o cual cosa, sino que les expresa seguridades inexplicables. Ibn Jaldún no da muchos ejemplos de esto, pero los que da son ilustrativos de tal capacidad.

¹⁷⁵ *Al-Muwattaʿ* [“El camino fácil”] del Imam Malik ibn Anas Ibn Malik Ibn Abī Amīr al-Asbahī (711-795), es un libro que consiste en una recopilación del *hadīṭ* relacionados especialmente con veredictos jurídicos y temas de derecho musulmán. De hecho, fue la primera obra que unió el tratamiento del *hadīṭ* con el *fiqh* (‘jurisprudencia musulmana’).

¹⁷⁶ *Introducción – Ruiz*, 183-184. En la versión utilizada pone: Sāriya b. Zunayn, pero el segundo nombre de este personaje no es tal, sino Zunaym, con ‘m’ al final, en vez de ‘n’, y por eso, considerando que se trata de una evidente errata, lo he vertido en su forma original.

¹⁷⁷ Al Hāfiz Shihāb-ud-Dīn Abū-l-Fādl Ahmad, Ibn ‘Alī Ibn Muhammad, mejor conocido como Ibn Ḥaṭṭār al-‘Asqalānī (1372-1448), fue un erudito musulmán de la escuela shafiita, autor de muchas obras. La citada, cuyo nombre completo es *Al-Isaba fi Tamīyiz as-Ṣaḥaba* (“El encuentro con la verdad al juzgar a los *Compañeros*”) es un diccionario biográfico exhaustivo de los *Compañeros*, nombre con el cual se conoce tradicionalmente en el Islam a los primeros secuaces del profeta Mahoma.

¹⁷⁸ Los retardados mentales, así como los locos inofensivos, han sido tenidos generalmente en alta estima y respeto en muchas sociedades tradicionales. El caso que más me parece interesante al respecto es el de Rusia, donde el “tonto del pueblo”, tenía como una especie de permiso para decir lo que quisiera, y muchos tomaban su voz como la de alguien inspirado, o aún como la voz de Dios. El lugar especial de este personaje se puede apreciar en algunas obras de Alexandr Púchkin, Ivan Turguéniev, y Fiódor Dostoievski, entre otros, y en la pintura de maestros como Ilia Répin y Alexander Súrikov. En música, Modesto Mussorgski a menudo trató y aludió al tema del *iurodivyi*, el “idiota de Dios”, o *inocente*, tanto en su célebre ópera *Borís Godunov*, donde ese personaje del retardado mental representa los sentimientos y la indefensión del pueblo, como en una de sus canciones (*Svétik Sávisnna*) en que por voz de uno de tales *inocentes* se expresa la ingenuidad, la inocencia y la espontaneidad de la mente candida de un débil mental.

¹⁷⁹ En el derecho islámico, los débiles mentales son considerados como no responsables ante la ley.

¹⁸⁰ “Los juristas”: *al-fuqahāʿu* (plural de *faqīh*), que es el nombre dado a los expertos en *fiqh*.

¹⁸¹ *Corán*, LXII,4.

¹⁸² *Introducción – Ruiz*, 184-185.

¹⁸³ Hemos puesto ‘el intelecto’, entre corchetes, que es como Rosenthal traduce aquí *ʿaql*, pues parece más adecuado al propósito de lo que se está diciendo, ya que, hablar de “perder la razón”, ya es hacer caer a los retardados en el campo de los dementes, o confundirlos con ellos. Y conservamos la alternativa de la palabra entre corchetes para cuando más adelante la versión castellana que usamos de la obra diga “razón” en este sentido como “intelecto”.

¹⁸⁴ *Introducción – Ruiz, 185.*

¹⁸⁵ Esto indicaría, por otro lado, que los débiles mentales pueden ser sistemáticos (o “sistemáticos”), mientras que los dementes no. Ello, a la vez, indicaría que la sistematicidad es un rasgo de la racionalidad, así sea ella deficiente. Es un punto muy problemático, si uno lo toma desde una crítica a la sistematicidad (o a la racionalidad).

¹⁸⁶ *Introducción – Ruiz, 187-188.* Quizá esta sea la característica esencial del caso: los dementes crean un mundo propio, más o menos desconectado del resto de la comunidad. En cambio, los débiles mentales participan en mayor o menor medida del mundo social, según lo permitan sus capacidades y la comunidad. Un caso que Ibn Jaldún no había tratado, y que ha sido más examinado en nuestra época es el de quienes antes eran apodados *idiots savants* y cuyo estado hoy se identifica con diversos síndromes característicos del autismo (como el síndrome de Asperger). Las personas bajo tales condiciones mencionadas no son dementes ni son retardados. Antes bien, a veces manifiestan capacidades intelectuales sorprendentes y extraordinarias. Pero se caracterizan sobre todo por su incapacidad para participar del mundo social. Dificultad que, en mayor medida en unos casos que en otros, está presente en todos los individuos bajo esa denominación que alude a la dificultad que experimentan de poder salir de su yo a los otros.

¹⁸⁷ En la versión aquí consultada, es titulado *APARTADO*, que es como el traductor vierte el término árabe *faṣl*, que significa parte, capítulo, opúsculo o apartado.

¹⁸⁸ Ciertamente, la psicología, tal como la ciencia que hoy se presenta, no existía en época de nuestro autor. Aquí nos referimos a la cuestión de conocer cómo funciona la mente humana a un nivel más o menos complejo, asunto que desde muy antiguamente ha sido estudiado y reflexionado, tanto con fines relativos a las artes médicas o el conocimiento religioso, como con fines de manipulación estratégica.

¹⁸⁹ La traducción utilizada pone aquí, la palabra “actos” en vez de “astros”. Pero lo que se contiene en las versiones de la obra en su idioma original como en otras lenguas, se refiere a la palabra “astros” (en el texto árabe, la palabra es *nuṣūmīyyī*, que tiene un sentido adjetival: *astral*). Ante ese hecho hemos transcrito la palabra “astros” en la cita, asumiendo que la otra palabra “actos” es una simple errata.

¹⁹⁰ *Introducción – Ruiz, 186.*

¹⁹¹ Es decir, sin dotes especiales ni inspiración divina. [N. del T.]

¹⁹² El traductor pone aquí en nota que esto de ‘trazos en la arena’ quiere decir geomancia. Pero la geomancia abarca también otro tipo de “técnicas” al respecto, como la interpretación de tierra o arena arrojada al suelo, o la interpretación de la *textura* de la tierra. También se pueden hacer estas interpretaciones con piedras pequeñas.

¹⁹³ *Introducción – Ruiz, 186-187.*

¹⁹⁴ *Introducción – Ruiz, 187.*

¹⁹⁵ Esta especie de fatalidad agorera de nuestro autor, ya notada por algunos de sus lectores en su época y en quienes le siguieron estudiando en siglos siguientes (como los turcos otomanos) ha

llevado a que se le compare con pensadores como Maquiavelo, Montesquieu, Comte y Marx. Aparte de lo que pueda tener sentido en esas comparaciones, no sería injusto considerar que el propósito de Ibn Jaldún, lejos de manifestar un simple prejuicio, más bien trata de considerar a las civilizaciones como lo haría un médico con respecto a un paciente.

¹⁹⁶*El aspecto sextil*: El de dos astros cuando queda entre ambos una casa celeste vacía. [N. del T.]

¹⁹⁷ Aquéllos que, en los tratados de astrología, se ocupan de la forma de dar respuesta a las preguntas planteadas, y a los que en el mundo occidental se les denominaba generalmente *De Quæstiones*. [N. del T.]

¹⁹⁸*Introducción – Ruiz, 187-188.*

¹⁹⁹ En el medio oriente de los primeros siglos de nuestra era, el profeta Daniel y el personaje de Henoc se solían identificar con Hermes, con quien también se identificaba el dios egipcio Thot. A Daniel se le presenta en la tradición musulmanacomoiniciador de muchos oficios y actividades, así como a Henoc, el cual es identificado por los musulmanes como Idrīs, mencionado en el Corán (XIX, 56 y XXI, 85) y confundido muchas veces por la tradición musulmana con Hermes Trismegisto.

²⁰⁰*Introducción – Ruiz, 188.*

²⁰¹En el caso de estos perceptores sobrenaturales, así como en el de otros cuyas percepciones son inexactas o inseguras, creo que la causa más simple y segura de desconfianza y desencanto es que erraban demasiado en sus pronósticos. Y esa es la razón más elemental y constante en la construcción de un definitivo y firme prejuicio contra tales percepciones en tales sujetos. Al mismo tiempo, ello induce a pensar cómo se puede construir un prejuicio favorable hacia los perceptores más sólidos, como los profetas, los místicos, y otros individuos que Ibn Jaldún considera como perceptores sobrenaturales cuya capacidad les adviene por naturaleza y gracia divina.

²⁰² Es decir, eso mismo será, también será profeta. [N. el T.]

²⁰³*Introducción – Ruiz, 188-189.* En algunos manuscritos aparece en este punto el siguiente párrafo: “Y aquél cuyos trazos coincidan con los de aquel profeta, también lo será. Eso es lo que quiere decir, y es natural que si el profeta que tenía esa costumbre se auxiliaba de los trazos para recibir la revelación, que ésta le llegara cuando los trazaba. Pero la interpretación de que los trazos por sí solos bastan, sin que concurra revelación, no es correcta.” [N. del T.] Esta cuestión de los trazos en la arena nos hace recordar inmediatamente el ejemplo de Nuestro Señor Jesucristo, quien en las Escrituras, (Ev. de San Juan, 8, 6), en la única vez que se nos dice que escribió, aparece *escribiendo en la arena*.

²⁰⁴*Corán, II, 253.*

²⁰⁵ La referencia a este texto de las *Historias Israelitas* (nombre que el traductor también vierte, en la “Introducción” a los *Prolegómenos*, como “*Crónicas de Israel*”, p. 15)es un tanto obscura. Algunas versiones y traducciones lo dan como un modo de llamar al contenido histórico de ciertos libros de la Biblia (en este caso, la referencia aludiría al pasaje del 1er libro de los Reyes, cap. 10, v. 26). El traductor lo da como el nombre de unas colecciones de anécdotas con protagonistas judíos. Por lo general, era un conjunto de datos poco estimados por los historiadores árabes, que los consideraban mera ficción.

²⁰⁶Introducción – Ruiz, 189.

²⁰⁷ Es decir, psíquica. [N. del T.]

²⁰⁸Introducción – Ruiz, 189-190.

²⁰⁹ Esta interpretación que expone Ibn Jaldún se refiere sólo a la última parte del dicho, es decir que la expresión ‘eso mismo será’ equivale a ‘es correcto’. [N. del T.]

²¹⁰Introducción – Ruiz, 190-191.

²¹¹Introducción – Ruiz, 191.

²¹²Introducción – Ruiz, 191-192.

²¹³ De esta palabra en plural, *zahrīyīn*, les viene a perceptores como los referidos el nombre que reciben en castellano: zahoríes.

²¹⁴Introducción – Ruiz, 192. Lacita última es del *Corán*, II, 142 *et aliis locibus*. [N. del T.]

²¹⁵Introducción – Ruiz, 192-193.

²¹⁶ La numerología ha sido, tradicionalmente, el estudio de las propiedades y significados ocultos de los números. Una parte de la numerología trata sobre la correspondencia numérica entre letras o sonidos y las cifras. Traduciendo palabras a números, y estos a propiedades o cualidades determinadas, se obtendrían interpretaciones e ideas sugestivas acerca del significado de las cosas nombradas en las palabras, pero también la significación en seres reales del mundo de números tomados en abstracto, como fechas u otra clase de registros con cifras. La onomancia estaría relacionada con esta parte de la numerología que trata sobre las propiedades ocultas de los *nombres propios*. Ella sería un método de adivinación y profecía por medio de la interpretación del nombre de una persona. La asociación entre la suerte o destino de una persona y su nombre es muy antigua, y se dice que se originó con los pitagóricos. La onomancia considera el valor numérico de las letras de un nombre, y luego combina y retraduce esos números en otras palabras que nos dicen algo sobre la naturaleza de la persona nombrada.

²¹⁷El libro al que se refiere Ibn Jaldún no es el de *La Política*, de Aristóteles, sino que, como dice el traductor, se trata realmente del *Secretum Secretorum* del Pseudo Aristóteles. Ese libro, llamado en árabe *Kitāb sirr al-asrār* (“Libro del secreto de los secretos”), tiene por nombre completo *Libro de la ciencia del gobierno y del buen orden en las artes del Estado*, y no debe ser confundido con otro que tiene nombre parecido en árabe, pero que es una enciclopedia práctica química hecha por el médico y matemático Abū Bakr Muḥammad Ibn Zakarīya ar-Razi (864-925), conocido en Europa como Rhazes. Al que se refiere Ibn Jaldún es una obra que tiene la forma de una carta, escrita supuestamente por Aristóteles, y remitida al rey Alejandro de los griegos macedonios, mientras estaba en las campañas persas. Los medievales la consideraban de puño y letra del estagirita. Pero los orígenes de la misma son oscuros. Para empezar, no hay textos originales griegos de la misma. Supuestamente, el texto griego habría sido traducido al siríaco, y de éste al árabe, por el sabio árabe cristiano Abū Yahya Ibn Batriq, en el siglo IX. Sin embargo, algunos investigadores han pensado que el tratado estaba compuesto originalmente en árabe. La versión árabe fue traducida al persa por lo menos dos veces, y también al turco otomano y al hebreo (y de éste, al ruso). Se tradujo ya en 1120

del árabe al latín en Sevilla por el sabio matemático Juan el Hispalense, por encargo de la reina portuguesa. Otra versión en latín fue hecha por Felipe de Trípoli en Antioquia, en 1232, y tuvo más difusión, siendo inclusive impresa en 1532. Lo curioso del texto es que, siguiendo su título, empezaba con cuestiones de política y administración, pero iba degenerando a cuestiones éticas y morales, aunque luego derivaba, previsiblemente, a cuestiones astrológicas y mágicas, para luego disertar sobre las propiedades de ciertas plantas, de ciertas piedras preciosas, de los números, y por último hacia una curiosa elaboración sobre una ciencia unificada, la cual solo una persona con antecedentes morales e intelectuales adecuados podía alcanzar. En ese relato se incluyen varias referencias alquímicas, así como una primera versión de la *Tabula smaragdina* (La “Tabla Esmeralda”). Fue uno de los libros más leídos y estudiados en la edad media, tanto en oriente como en occidente, y Roger Bacon (ca. 1214-1294) fue uno de quienes más lo citó. Hacia 1550 el interés en esta obra fue disminuyendo, pero ha permanecido siempre vivo entre los supersticiosos y los aficionados al ocultismo.

²¹⁸Introducción – Ruiz, 193-194.

²¹⁹Introducción – Ruiz, 196.

²²⁰ En árabe: *Az-Zā’ira’ya* y también *Az-Zā’ir’ya*. Este nombre provendría del persa *Zaicha* (horóscopo o tabla astronómica) y *daira* (a su vez, del árabe *dā’er*, círculo). Supuestamente, sería un instrumento inventado o desarrollado por Abū l-’Abbās al-Sabtī, cuyo nombre completo era Sidi Ahmed Abūl-’Abbas al-Jazrā’ī as-Sabtī (Ceuta, 1129-Marrakech, 1204), santo patrón de Marrakech, y que tuvo al mismo sultán Abū Ya’qūb al-Manṣūr como discípulo. Tenía fama de ser no solo, como dice nuestro autor, “uno de los sufíes más sabios de al-Magrib”, sino también de una santidad y bondad célebres. El filósofo Ibn Rushd (= Averroes), cuando vivió en Marrakech, visitó varias veces a al-’Abbas.

²²¹ Se trata de cifras indias en su forma antigua. [N. del T.]

²²² El metro *Ṭawīl* es uno de los principales de la poesía árabe, y su estructura (leída aquí de izquierda a derecha, en el sentido de nuestra escritura) es así:

○ – – / ○ – – – / ○ – – / ○ – – –

○ – – / ○ – – – / ○ – – / ○ – – –

El signo ○ representa una sílaba corta, y el guión, una sílaba larga. La rima en «-lā» significa que todas las palabras terminan en esa sílaba, sea que corresponda con la palabra o el caso gramatical (que en este caso, podría ser acusativo o *mansub*, por terminar en ‘a’) o por licencia poética.

²²³Introducción – Ruiz, 196-197.

²²⁴Introducción – Ruiz, 988.

²²⁵Introducción – Ruiz, 199-200.

²²⁶ En la cita anterior, para no hacerla demasiado larga, se ha omitido parte de la descripción que hace Ibn Jaldún del trabajo que ejecutan los que manejan la “tabla adivinatoria”.

²²⁷Introducción – Ruiz, 200.

²²⁸ Salvando las distancias, podría acotarse con respecto a estas líneas específicas de la cita que, las preguntas que lanzan hoy las ciencias en sus investigaciones deben estar formuladas precisamente de acuerdo a un protocolo del preguntar, el cual se supone que nos dará respuestas envueltas y presentadas en la formalidad científica idónea del momento. Visto de una manera, esto es inevitablemente así, *debe* ser así, porque simplemente no hay otra forma de proceder: para obtener una respuesta de algo que se está buscando, hay primero que adaptartanto el solicitante que pregunta, como el sistema dentro del cual realiza la pregunta, en el sentido de *cómodeberáserlarespuestaqueseestábuscando* para que ella pueda lucir aceptable, razonable, plausible, considerable, etc. Vale decir, que damos instrucciones al sistema sobre que clase de preguntas y respuestas son aceptables y funcionales. En este sentido, una afirmación como “solo la ciencia puede dar respuestas científicas”, tiene toda la altura, profundidad y hasta respetabilidad de tal perogrullesca y casi tautológica expresión: no puede ser ni más ni menos que eso. No está facultada formalmente para dar ningún otro tipo de respuestas. Quizá podría hacerlo, pero entraría en crisis con su propio ser (= dejaría de *sercientífica*). Es como si el protocolo del sistema amaestrara tanto al sistema (en su conjunto de reglas heurísticas) como a sus cultores o investigadores, para que procedieran siempre formulariamente. Dependiendo de la perspectiva en que uno lo vea, puede ser una tarea muy seria o muy pobre, o ambas cosas.

Visto de otra manera, se podría pensar que las ciencias siempre inducen un tipo de respuestas y no otras. Precisamente porque dejan fuera otras preguntas exóticas o excéntricas, o porque excluyen otro modo de responder fuera de su protocolo, ellas no pueden beneficiarse de algo que se salga de sus esquemas de formulación de problemas y métodos. Puede que eso *tenga* que ser así. Pero no deja de ser significativo al respecto que muchos de los mejores y más impresionantes avances científicos aún en la actualidad (y quizá más aún que antes...) se logren no por seguir el protocolo operativo de cómo se han de acometer las cuestiones, sino justamente *por salirse de ese protocolo y hacer preguntas que, según el mismo, serían impropias o irrelevantes*. Si los protocolos científicos formales fueran los únicos modos de lograr, establecer y construir el conocimiento, quizá no sería tan relevante esta aproximación entre lo que hacen quienes operan con la tabla adivinatoria y lo que hacen los investigadores modernos más serios; pero, como se acaba de decir, la ciencia también ha logrado alcanzar y construir conocimientos cuando sus realizadores se han atrevido a preguntar de otra manera y se han salido de sus protocolos. Ello no llama tanto a un rechazo del protocolo como a una reformulación del mismo para hacerlo más eficaz y creativo, y sobre todo más libre (aunque hablar de *protocololibre* pueda sonar como un despropósito...). Dejo esto aquí como idea que, claro está, ni puedo desarrollar, ni es objeto de mi investigación, pero no me resisto a que pase desapercibida ni tan por debajo de la mesa, porque algo en ese modo ni tan arbitrario con que se procede en la tabla adivinatoria, está también presente en el modo en que las ciencias más solemnes han venido trabajando en sus investigaciones.

²²⁹ Nota del traductor: Como se ve, para Ibn Jaldūn, la obtención de la respuesta a una determinada pregunta por medio de las tablas adivinatorias es algo semejante a la resolución de un problema matemático y que, como ocurre en éstos, en los datos (en este caso, en las letras de la pregunta) está incluida la respuesta, que puede conocer todo el que conozca la ‘fórmula’ para acceder a ella.

²³⁰ Nota del traductor: Exterior al ser humano y espacio exclusivo de la divinidad, como se deduce de las palabras que siguen.

²³¹*Introducción – Ruiz, 201-202. La última cita es del Corán, II (La vaca), 216.*

Balance para concluir

Con su tratamiento sobre la *Zā'irāya*, nuestro autor concluye el Sexto discurso preliminar de la primera parte de sus *Prolegómenos* que he revisado y comentado en este capítulo del presente trabajo. Mucho puede seguirse derivando de lo que nos ha dicho en su tratamiento sobre el tema de los perceptores sobrenaturales.¹ A continuación formularé algunos puntos generales sobre la labor de Ibn Jaldún en la parte estudiada, es decir, puntos que resumen cómo su aproximación al hecho de los perceptores sobrenaturales puede interpretarse como una fenomenología. Una fenomenología que, por estar centrada su observación en el profeta y desde el profeta como perceptor sobrenatural excelente, sería un caso o tratamiento perteneciente a una fenomenología del hecho religioso, pues él presenta los hechos que expone sin uncirlos *prima facie* a un tratamiento teológico o místico sobre el tema, sino que los saca en buena parte de ese contexto, para tratarlos desde su relevancia histórica, como factores del proceso de la evolución humana. Esto se deduce por el *lugar* en que realiza dicho tratamiento, que es en la culminación de su exhaustivo recuento de las seis *discusiones preliminares* sobre los elementos que afectan el desarrollo histórico del hombre. Es la parte de los *Prolegómenos* en que toma nota de todos aquellos factores y elementos que condicionan la vida del hombre en el mundo, tanto para sujetarlo a leyes naturales como para emanciparlos de ellas. De los seis *Preliminares* de esa parte de su obra, precisamente el sexto y último corresponde a la emancipación de las leyes naturales, por medio del mensaje de la revelación divina traída por los individuos que son perceptores sobrenaturales. Vale entonces decir que Ibn Jaldún no trata aquí tales hechos exclusivamente desde su pura perspectiva religiosa o espiritual, sino desde el modo como ellos afectan la vida de los hombres en su quehacer y devenir. Por eso los trata de una manera fáctica más que teórica. No es tan factible abstraer la esencia de hechos que se presentan como particularidades individuales y únicas. Luego, es desde su unicidad, tal como ellos se presentan, que pueden ser tratados. Más que *lo profundo* de tales hechos, a nuestro autor le interesa lo que aparece de ellos a la sociedad como expresión esencial de esos hechos.

Los elementos más puntuales, pues, del tema, con respecto a la naturaleza fenoménica del hecho tratado por Ibn Jaldún, y que apuntalan su tratamiento fenomenológico al mismo, son los siguientes:

1. Comienza presentando estos perceptores de lo sobrenatural, comenzando por el caso del profeta, la presencia histórica, social y religiosa más importante de ellos
2. Luego va explicando cómo este fenómeno del acaecimiento de estos perceptores y sobre todo del profeta encajan en el esquema general de la existencia humana. De hecho, en un lugar al inicio, explica en síntesis el proceso perceptivo íntegro, tanto de la percepción común y corporal, como el de la percepción especial, la sobrenatural.
3. Luego *dalasseñales* del estado de percepción sobrenatural. Aunque la principal de este tipo de percepciones que él examina es la profética, en un punto más adelante, al tratar de la percepción sobrenatural onírica, señala que esa no solo está al alcance de la experiencia de toda persona, sino que ella sirve o funge de garante de la existencia del mundo sobrenatural, o más literalmente, de *lo oculto* (*al ġayb*).
4. Es también fenoménico el hecho de que pueden inducirse tipos de sueño, y con fórmulas de palabras crípticas se puede intentar obtener respuesta del mundo onírico/sobrenatural, a cuestiones que sean interrogadas antes de dormir.
5. En cuanto a las señales del profeta, se pueden listar éstas:
 - a. El profeta se muestra como ausente, como fuera de sí.
 - b. Se observa en él “una especie de estertor que hace parecer que hubieran perdido la conciencia o sufrieran un aparente desvanecimiento”.²
 - c. Sudoración excesiva (aún en temperatura exterior fría)
 - d. Desvanecimientos (‘ataques’)
 - e. Posesión de *‘isma*.³
 - f. Exhortación a la piedad por parte del profeta a quienes le rodean y a todos aquellos a quienes se dirige.⁴
 - g. Posesión de prestigio por parte de la persona del profeta ante su comunidad, previo a su actividad de difusión de su mensaje profético.
6. Asimismo, el fenómeno de la percepción profética se da en más de una *forma*.
 - a. En un caso, le llega al profeta dicha percepción “como el sonido de una campana” que le golpea con fuerza, y luego deja de oírla y recuerda lo que se le ha comunicado.

- b. Otras veces, el mensaje llega en forma inteligible, por medio de “algo semejante a un ángel en figura humana” que se dirige al profeta y le habla. Después, éste recuerda lo que se le ha dicho.
 - c. Las demás personas cercanas al profeta ni oyen el primer sonido, ni ven la figura que el profeta dice ver. Todo ello es un fenómeno que lo percibe solo el profeta. Pero las demás personas ven en el profeta las actitudes cónsonas o coherentes con alguien que está recibiendo o ha recibido tales percepciones.⁵
7. Por otro lado, ha de notarse que, para Ibn Jaldún, la concepción de los fenómenos entraña en estos la preeminencia de una apariencia que puede estar y de hecho está planteada como opuesta a lo real, que está ‘detrás’ del fenómeno. Pero en realidad, dicha apariencia no se opone a lo real, en el sentido de ser contraria a ello, sino que es la antesala que presenta y refleja lo real, y por eso el fenómeno puede *indicar* eso de lo que él es signo. Luego, en el fenómeno está la realidad mostrada, tenida ante uno, y buscada. Queda como idea de esto que hay que buscar en el fenómeno *todo* lo que en él se entrega; no solo la mera apariencia, sino todo lo que se puede entregar en la apariencia como evidencia, y que *es necesario esforzarse por ver*.
8. Todas las señales y rasgos anteriores pertenecen al profeta en cuanto vehículo de la profecía, pero luego están las señales que son los *actos* que él realiza o que suceden en su contexto, y que le otorgan carácter profético. Son los hechos que Ibn Jaldún llama “sucesos extraordinarios” y “acciones inalcanzables” (porque están fuera del alcance de los demás hombres). Estos hechos extraordinarios son los que caracterizan generalmente a algunos profetas. Pero una de las cuestiones más discutidas con respecto a tales hechos es, precisamente, si son hechos *del* profeta (causados y originados por él) o son hechos que Dios hace ocurrir con ocasión del proceso de la misión profética. Ya se ha hecho en páginas anteriores la disquisición sobre este punto. Aquí se resumirá diciendo que estas señales se caracterizan por lo extraordinario, en el pleno y neto sentido de dicho adjetivo. En este sentido, el término “milagro”, más como portento o cosa extraordinaria, que como una estricta interrupción del orden natural, describe el hecho que suele ser tenido como el más característico de los profetas. Sobre la cuestión aludida a si el profeta hace surgir el hecho extraordinario o éste surge como venia de Dios para autorizarlo, se esgrime el concepto de *taḥaddī*, tratado ya en su debido momento.⁶

9. Tras la discusión sobre la calidad de *loextraordinario* que puede rodear al profeta, Ibn Jaldún fija su atención en el fenómeno más importante, para la tradición islámica, con respecto a *su* profeta, que es el hecho mismo de haber recibido una revelación expresada y contenida en un idioma en el cual dicha revelación ha sido expresada y con el cual él profeta la ha dictado. Este hecho, a la vez tangible e intangible, inmanente en su expresión y trascendente en su alcance, es lo que el autor considera como el *milagro* más importante del profeta Mahoma. Inclusive cita al mismo profeta como confirmante del hecho de que la revelación, o más precisamente, el *libro* que recibió (*ElCorán*) fue su principal milagro.
10. Ibn Jaldún también divide en este fenómeno los dos modos en que fue recibida la revelación: en recepción de *ideas* y en recepción *enpalabras*. En el primer caso, el profeta debe poner las ideas en palabras de su lengua. Éste, según Ibn Jaldún, habría sido el caso de los profetas hebreos de la Biblia. En el segundo caso (que fue el predominante con respecto al profeta Mahoma) el profeta más bien *dicta* las palabras que va recibiendo o que ha recibido.
11. Lo que es impactante del fenómeno de la revelación coránica para la tradición islámica es la *inimitabilidad* del contenido profético. Esta característica funciona como un elemento fortalecedor de la verdad de la profecía y un rasgo que explica por qué se considera al *Corán* como *el* milagro asociado con la profecía de Mahoma.⁷
12. Luego, tras una explicación teórica del origen de estos fenómenos sobrenaturales, el autor sigue con su recapitulación de los detalles de cómo se muestra la revelación religiosa de lo oculto en sus distintas maneras. Al final de su exordio, explica que las almas humanas se dividen de tres modos: por un lado, están las almas de naturaleza no apta para alcanzar las percepciones sobrenaturales; luego están las almas que tienden al desarrollo espiritual, que son las de los devotos, ascetas y místicos. Por último, se encuentran las almas que pueden cambiar su naturaleza humana por la naturaleza espiritual, aunque sea por unos breves segundos, durante los cuales adquieren los conocimientos e informaciones de la esfera angélica. Estas últimas serían las almas de los profetas. Aquí advienen nuevamente otros aspectos fenomenológicos, en cuanto al modo o detalle más elemental de cómo las almas de los profetas reciben la revelación. Al respecto, pueden distinguirse en esta etapa los siguientes modos de adquisición de la información profética:
 - a. La revelación puede advenir como un “susurro en forma de palabras enigmáticas en las que se contiene el sentido de lo que se le transmite, y

- cuando aún no se ha extinguido el murmullo, [la mente que las ha percibido] las retiene y las comprende”. Este es el modo general para los profetas no enviados como mensajeros.
- b. Otras veces el ángel que transmite el mensaje adopta forma humana y le habla al profeta, y éste guarda en la memoria y comprende lo que el ángel dice. Este es el modo general para los profetas enviados como mensajeros.
 - c. Además de lo señalado, el profeta (aquí el caso paradigmático referido es Mahoma) manifiesta a las personas cercanas a él que el mensaje de la revelación le adviene como algo *pesado*. Y además de lo que él expresa, esas personas de su entorno ven y notan la correspondencia entre el estado del profeta cuando recibe la revelación y lo que él dice acerca de cómo le llega. Como se dijo al tratar esto, hay una correlación entre la pesadez del mensaje y la pesadez y el acaloramiento que acaece al profeta.
 - d. Así, las revelaciones van a variar en cuanto al tiempo de duración y el contenido y forma de ellas. Como ya se anotó, el contenido de las revelaciones de la Meca fue más corto y más accidentado que el de las revelaciones medinesas, más coherentes y ordenadas. Se da, según nuestro autor, un “acostumbramiento gradual” del profeta, a los accesos revelatorios.
 - e. Luego de los profetas, Ibn Jaldún describe el carácter de los fenómenos revelatorios ocurridos a los videntes, quienes, por tener una más disminuida capacidad perceptiva de lo sobrenatural, utilizan y necesitan elementos en parte materiales y en parte con poder sugestivo, como “cuerpos transparentes, huesos de animales, fórmulas rimadas o indicaciones ofrecidas por las aves o por otros animales”. (Los mejores entre los perceptores sobrenaturales recurrirán a las formulas rimadas aludidas, y los de menor “calidad”, a los otros recursos nombrados). Aunque el autor no lo aclara con precisión, luce claro que, en poco o mucho, las personas se dan cuenta del carácter imperfecto y hasta fraudulento de este tipo de perceptor. En este sentido, la principal característica diferenciadora de las percepciones del profeta y las del vidente es que en éstas se mezcla lo falso con lo verdadero, y esto no sucede con las percepciones sobrenaturales del profeta.
 - f. También ocurre, como detalle incidental, que la videncia sucede históricamente antes de la profecía, como preludiando y hasta

anunciando ésta. “...en cada aparición de la profecía,... ésta requiere necesariamente de unos episodios anunciadores que terminan cuando la profecía que ellos señalan alcanza su perfección”.⁸

- g. Asimismo, los videntes (en el caso de Mahoma) estaban claros en la superioridad del profeta sobre ellos, y no intentaban oponerle resistencia o hacerle competencia, aunque algunos de ellos envidiaban al profeta su vocación, y habrían querido ser profetas. Sin embargo, tras la predicación profética, se convirtieron al Islam y fueron leales musulmanes.
 - h. Aparte de lo señalado, entre los elementos comunes de la percepción profética y la de los videntes están que ninguna de ambas es estrictamente voluntaria, pero ni los videntes ni los profetas las desean particularmente, aunque no las rechazan si les advienen; pero no las buscan.
 - i. También varía entre ambos, profetas y videntes, el tipo de revelación obtenida. La de los profetas es más colectiva, y alude al carácter moral de una comunidad o un grupo de personas. La de los videntes es más bien individual, y mayormente no para mientes al carácter moral, sino a cuestiones sobre lo más contingente de la vida personal.
 - j. Asimismo, la revelación profética es más *textual*, y va al punto en muchos aspectos, de una manera directa y hasta detallada, mientras que la revelación de los videntes requiere que estos *interpreten* lo que han recibido para poder *explicarlo* a las personas que les interrogan al respecto. Ciertamente, la revelación profética también necesita de una interpretación, pero está se va a dar de una manera más formalizada e inteligible, menos esotérica y más metódica.
 - k. También, Ibn Jaldún da una gradación de las personas según su aptitud para la revelación del mensaje sobrenatural. Los primeros más aptos y que reciben un mejor mensaje, son los profetas. En segundo lugar están los santos y los videntes, así como otros perceptores especiales. En tercer lugar está la gente común, que podría alcanzar dichas percepciones de mensajes sobrenaturales a través de algunos sueños particulares.
13. Luego de examinar a los videntes, Ibn Jaldún pasará a describir a una tercera clase de perceptores sobrenaturales, que son los adivinos (*‘arraḡūn*). Éstos utilizan una serie de medios para cumplir su tarea: miran a través de objetos reflectantes como espejos o escudillas de agua, observan los corazones o los hígados de

algunos animales, así como los huesos, auguran el porvenir basándose en el vuelo de los pájaros o en la huida de las fieras a las que espantan (“augurios”); también están los que, para hacer su oráculo, lanzan guijarros o granos de trigo o huesos de dátíl. Es importante recalcar aquí el carácter *instrumental* de este tipo de percepciones, en el sentido de que estos perceptores requieren por lo ordinario de medios externos para *ayudarse* a alcanzar las percepciones sobrenaturales. Por eso utilizan cuerpos cristalinos, espejos, etc.

14. Estos perceptores, a diferencia de los profetas y de los videntes, sí desean e intentan procurarse tales visiones y percepciones sobrenaturales. Emplean inciensos y formulan palabras especiales para estimular los sentidos y entrar en trance perceptivo.⁹
15. Por último, Ibn Jaldún pasa a examinar percepciones ya mucho más débiles (en el sentido de su carácter *informativo*), como las de los místicos, las personas cercanas al trance de la muerte (antes de acaecer ésta o inmediatamente después), los adormilados cuando están a punto de dormirse, los locos, algunos sujetos que padecen retardo mental de entre los místicos, y algunas personas comunes que, por su devoción y virtud, han tenido percepciones y experiencias sobrenaturales ocasionalmente. Las percepciones de estos sujetos son en general muy imprecisas.
16. Con respecto a esta última clase de perceptores, la teoría profética que expone Ibn Jaldún señala que, en general, mientras más sea reducida la sensibilidad de los perceptores, más factible es que dichas percepciones sobrenaturales acaezcan. Pero, en el caso particular de estos perceptores tratados hacia el final de su texto, aunque ellos comparten esa característica de tener reducida su sensibilidad, ello no los favorece en su recepción de dichas percepciones. Más bien las alcanzan un tanto incidentalmente. Ni las buscan ni las esperan, ni mucho menos las interpretan; pero es significativo que, en muchos casos, estas percepciones les generan, sobre todo a los místicos, un goce muy elevado e intenso. Pero no les devuelve la cordura (en el caso de los dementes) ni les evita la muerte (en el caso de los moribundos), ni les revela siempre cosas que desearían saber (en el caso de los que están en semivigilia).
17. Por último, estarían quienes perciben o dicen percibir lo oculto “sin supresión de las sensaciones corporales”, es decir, sin trance profético. Su supuesta percepción sería únicamente racional. En realidad, no son verdaderos perceptores sobrenaturales, aunque intentan averiguar lo oculto con una mezcla de pseudociencia y datos reales. Los astrólogos pertenecen a este género de

perceptores, pero también, en cierto modo, los numerólogos. Nuestro autor considera en general, fútiles las pretensiones de estos “perceptores”. Él incluye aquí a los geománticos, o sea, a los que tratan de averiguar lo oculto o el futuro por medio de trazos en la arena. Para él, los perceptores de este rango son los menos auténticos, pues sus revelaciones son más bien elucubraciones, y su supuesta percepción sobrenatural “sólo consiste en suposiciones y casualidades”. En suma, y como definitivo sobre este grupo de perceptores, simplemente son pseudoperceptores, pues no se manifiestan en ellos los aspectos que evidencian el acceso al estado de percepción sobrenatural, porque simplemente no acceden a dicho estado, tal como lo atestiguan quienes los tratan. No sufren el trance perceptivo ni les acaece el desmayo o adormecimiento concomitante “que indica ausencia de percepciones sensoriales con diverso grado de intensidad o suavidad”.

18. Los profetas, aunque están en el rango de los más excelentes perceptores, también, como señala Ibn Jaldún, pueden, de alguna forma, incluir a todos los demás perceptores en sus manifestaciones y experiencias perceptivas. Pueden, por ejemplo, usar incienso, perfumes o música para incitar o hacer más factible las ocasiones de la revelación, o pueden también ejecutar trazos en la arena o utilizar otros recursos. Pero en general, *nonecesitan* nada de eso para obtener las percepciones sobrenaturales, que además, como ya se ha dicho, en ellos son involuntarias.
19. Un factor común de todas las percepciones sobrenaturales es éste: que estos perceptores, desde el más excelente, que es el profeta, hasta los más sencillos, como los meros geománticos y astrólogos, *no pueden explicar estas percepciones*. Es decir, no pueden dar cuenta de cómo y, sobre todo, por qué les ocurren. Son, en gran medida, sujetos pasivos de ellas, a diferencia de lo que sucede en la percepción común, que es procurada intencionalmente, y puede explicitarse como un proceso discursivo o intuitivo.
20. Los últimos casos de percepción sobrenatural que el autor examina en su opúsculo, no son ya propiamente tal cosa, sino más bien las instancias que orientan a las personas en general a alcanzar pseudopercepciones sobrenaturales como las de los numerólogos, los geománticos y los astrólogos, mediante el cálculo con la *tabla adivinatoria*. Como ya se ha dicho, no se trata esto ya ni de profecía, ni de videncia ni de adivinación, sino una simple elucubración más o menos ingeniosa, que trabaja con posibilidades casuales, de manera muy parecida a un horóscopo.

Hasta aquí, pues, llega nuestro análisis del texto de Ibn Jaldún sobre las percepciones sobrenaturales.

¹ De hecho, como se ha comentado páginas atrás, en la Sexta Parte de los *Prolegómenos* (que en la edición utilizada en esta investigación abarca desde la página 785 a la 1235) dedicará distintas secciones a cuestiones como la interpretación de los sueños, las “ciencias de la magia y los talismanes”, las ciencias de los secretos de las letras, y la refutación de varias ciencias y prácticas que considera nocivas para la civilización, como la alquimia, la filosofía, la astrología, y otras.

² Tanto esta señal como la anterior son un fenómeno incompleto o un pseudofenómeno. Es decir, no muestran la realidad, o mejor dicho, de la observación de ellas difícilmente se podría deducir lo que significan: Más allá de lo que se muestra, en ambos casos se trata de que él profeta entra en contacto con lo sobrenatural. Por eso lo denomino aquí señal y no fenómeno, ya que la asociación de una señal con aquello que señala es más convencional que natural. En cambio el fenómeno aflora naturalmente de aquello que él muestra.

³Cfr. p. 234 de esta Tesis y notas 333 y 406.

⁴ Esta señal es reconocida tanto por lo cercanos al profeta como por los ajenos a él, inclusive de otras naciones y religiones.

⁵ Es importante notar que, en el caso del profeta Mahoma, quien primero dudó de dichas percepciones, y las tomó más como signo de insania que de alcance revelatorio, fue él mismo. Todo el contexto de estas conductas fortalece la consistencia del hecho relatado y contemplado.

⁶ Cfr. p. 240 de esta Tesis y *passim*.

⁷Al lado de esta característica milagrosa del *Corán*, Ibn Jaldún da otra que también considera extraordinaria o notable, aunque a mi juicio es más incidental, por estar más referida a lo socio-histórico, y es la de que, fuera de un milagro como el señalado, el hecho extraordinario de Mahoma fue el de haber podido unir a los árabes bajo su liderazgo: “... aunque hubieras gastado todo cuanto hay en la tierra, no habrías sido capaz de reconciliar sus corazones. Dios, en cambio, los ha reconciliado.” (Cfr. p. 251, n. 369).

⁸Cfr. p. 282, n. 416.

⁹ No se da aquí como un rasgo señalado en el autor –porque él, ciertamente, no podía decirlo– el hecho de que muchos de los signos indicados por él como propios de la adivinación sobrenatural no excelente, se observan y se han observado en varias otras civilizaciones del orbe que no tuvieron contacto demostrado o factible con la etapa inicial del Islam que el autor describe. Sirva esto entonces para indicar una característica común de estas manifestaciones, y cuyo estudio, disquisición y diferencia correspondería ya más a un estudio de antropología cultural.

Bibliografía

- ABDEL MALEK, Anuar: “Ibn Jaldún, Fundador de la Ciencia Histórica y de la Sociología”, Capítulo VI de la *HistoriadelaFilosofia*, dirigida por François Chatelet; pp. 344-365.
- ABDESSELEM, Ahmed: *Ibn Jaldún y sus Lectores*. Fondo de Cultura Económica, México, 1987. Título original: *Ibn Khaldoun et ses Lecteurs*, P.U.F., París, 1983. Traducción: Carlota Vallée Lazo. Prefacio de André Miquel.
- ABED AL YABRI, Mohammed: “Epistemología de lo racional y de lo irracional en la *Introducción a la historia* de Abenjaldún”, capítulo de su obra *El legado filosófico árabe*. Editorial Trotta, Madrid, 2001.
- ADAM, Karl: *The Spirit of Catholicism*. Doubleday & Company, Inc. Garden City, New York, 1954.
- AHMAD, Zaid: *The Epistemology of Ibn Khaldūn*. Routledge Curzon, London-New York, 2003.
- AJNATON: *Gran himno a Atón*. Tumba de Ay (TA25). Versión de Francisco López, de la página http://www.egiptologia.org/textos/himnos/aton/aton_gran/
- AJNATON: *Gran himno de Akhénton*. Versión de André Barucq, en EQUIPO “CAHIERS EVANGILE”: *Oraciones del Antiguo Oriente*, Editorial Verbo Divino, Estella (Navarra), 1979.
- ALAND, Kurt, BLACK, Mathew, MARTINI, Carlo Maria, METZGER, Bruce Manning and WIKGREN, Allen, Eds.: *THE GREEK NEW TESTAMENT*. In cooperation with the Institute for New Testament Textual Research. United Bible Societies, 1968.
- ALBRIGHT, William Foxwell: *New Horizons in Biblical Research*. Oxford University Press, London, 1966.
- AL-QALYŪBĪ, Ahmad: *Lo fantástico y lo cotidiano*. Editorial Teorema, Barcelona, 1984.
- ALSINA, José: *Tragedia, religión y mito entre los griegos*. Nueva Colección Editorial Labor, Barcelona, 1971.

ÁLVAREZ, Alexandra: “Los personajes del mito: aproximación al lenguaje de un microuniverso mágico-religioso”. Publicado en *Boletín Antropológico* Año 23, No. 64, mayo-agosto 2005, pp. 181-205, Universidad de los Andes, Mérida, 2005.

AL-ÛAUZÛYYA, Ibn el Qayyim: *Madāriḥ as-Sālikīn* [*Senderos de los caminantes* (= los místicos)], de Ibn el Qayyim al-ÛauzÛyya, capítulo “La estación de la *firāsa*”, traducido por Yahya Ibrahim al inglés y por mí al castellano, consultado en Internet el 2 de enero de 2013, en la página web: <http://jannah.org/madina/index.php?topic=875.0;wap2>

ANÓNIMO: *El libro de los muertos*. Versión preparada y prólogo por Juan A. G. Larraya. Editorial Plaza y Janés, Barcelona, 1982.

ANÓNIMO: *Himnos órficos*. Texto consultado en edición digital, descargada de la página <http://omarpal.blogspot.com.es/2011/08/himnos-orficos-01-08-2011.html>.

ANTISERI, Darío: *El problema del lenguaje religioso*. Editorial Cristiandad, Madrid, 1976.

ARISTÓTELES: “Parva Naturalia: On Sense and the Sensible”, en *The Works of Aristotle*. Translated & edited by W. D. Ross et al., Oxford University Press edition, published by *Encyclopaedia Britannica. Great Books of the Western World*, Chicago-London-Toronto, 1952.

ARISTÓTELES: *Acerca del Alma*. Introducción, traducción y notas de Tomás Calvo Martínez. Biblioteca Básica Gredos, Madrid, 1994.

ARISTÓTELES: *De Anima*, translated with Introduction and Notes by Sir David Ross, Clarendon Press, Oxford, 1967.

ARISTÓTELES: *De Anima*. Prólogo, traducción y notas de Alfredo Llanos, Editorial Leviatán, Buenos Aires, 1986.

ARISTÓTELES: *Metafísica de Aristóteles*. Edición trilingüe por Valentín García Yebra, Editorial Gredos, Madrid, 1998.

ARISTÓTELES: “Parva Naturalia: On Sleep and Sleeplessness”, en *The Works of Aristotle*. Translated & edited by W. D. Ross et al., Oxford University Press edition, published by *Encyclopaedia Britannica. Great Books of the Western World*, Chicago-London-Toronto, 1952.

ARISTÓTELES: *De Anima*, translated with Introduction and Notes by D. W. Hamlyn, Clarendon Press, Oxford, 1968.

ARISTÓTELES: *Metaphysics. A revised text with introduction and commentary by W. D. Ross*, Clarendon Press, Oxford, 1966.

ARISTOTLE: *Parva Naturalia. On prophesying by dreams / On dreams*. Edición de la *Encyclopaedia Britannica*. Chicago, London, Toronto, 1952, que es reedición de *The Works of Aristotle*, traducidas y editadas por William David Ross, publicadas por la Universidad de Oxford (Oxford University Press, 1923-1949).

ARSLAN, Emir Emin: *Los Arabes. Reseña histórico-literaria y leyendas*. Editorial Sopena, Buenos Aires, 1943.

ASATRIAN, Mushegh: “Ibn Khaldūn on Magic and the Occult”, publicado en *Iran & the Caucasus*, Vol. 7, No. 1/2 (2003), pp. 73-123; editado por BRILL, y consultado en versión electrónica el 5 de febrero de 2013 en la página <http://www.jstor.org/stable/4030971> .

ASSMAN, Jan: *Of God and Gods. Egypt, Israel, and the Rise of Monotheism*. The University of Wisconsin Press, Madison, 2008.

AYALA, Jorge: “Fenomenología y experiencia religiosa”, en *Investigaciones fenomenológicas: Anuario de la Sociedad Española de Fenomenología*. Universidad Nacional de Educación a Distancia (España) y Sociedad Española de Fenomenología. Consultado en: <http://revistas.uned.es/index.php/rif/article/download/5330/5149> .

AZMEH, Aziz Al-: *Ibn Khaldun in Modern Scholarship, a Study in Orientalism*. Third World Centre for Research and Publishing. Londres, 1981.

AZMEH, Aziz Al-: *Ibn Khaldun, an Essay in Reinterpretation*. Frank Cass & Co., Ltd. Londres, 1982.

BAECK, Leo: *La esencia del Judaísmo*. Editorial Paidós, Buenos Aires, 1964.

BAILEY, Kenneth E.: *Poet & Peasant and Through Peasant Eyes. A Literary-Cultural Approach to the Parables of Luke*. William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan, E.U.A., 1980.

BANCALARI, Stefano: “Rudolf Otto e le due fenomenologie della religione”. Publicado en *Archivio de Filosofia*. Edición temática: *Filosofía della religione oggi?* LXXV, 2007, No. 1-2. Fabrizio Serra, Editore, Pisa-Roma, 2008.

BARNETT, Lincoln y los Editores de LIFE: *The Epic of Man*. Text especially adapted by Eugene Rachlis, Golden Press, New York, 1962.

BARNETT, Lincoln: *Las grandes religiones*. Time-Life International — Luis Miracle, Editor, Barcelona, 1960.

- BARON, Salo Wittmayer: *A Social and Religious History of the Jews*. Columbia University Press, New York, 1952.
- BARYLKO, Jaime: *Filosofía judía*. Editado por B'nai B'rith, Distrito XXIII (Caribe), Bogotá, 1976.
- BASTIDE, Roger: *Sociologia e psicologia del misticismo*. Newton Compton Editori, Roma, 1975.
- BECH, Josep María: *De Husserl a Heidegger. La transformación de un pensamiento fenomenológico*. Edicions de la Universitat de Barcelona, Barcelona, 2001.
- BENOLIEL, León J.: *El judío sin leyendas*. Edición de La Asociación Israelita de Venezuela y la Unión Israelita de Caracas, Editorial Senda Ávila, Caracas, 1978.
- BERGMAN, Samuel H.: *Fe y razón. Introducción al pensamiento judío moderno*. Editorial Paidós, Buenos Aires, 1967.
- BERNABÉ PAJARES, Alberto: “El silencio entre los órficos”, en *‘Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones*. Anejo XIX. Serie de monografías: *Religión y silencio. El silencio en las religiones antiguas*. Universidad Complutense de Madrid, Madrid, 2007, pp. 53-66.
- BEY, Essad: *Mahoma. La Historia de los Arabes*. Editorial Arabigo-Argentina “El Nilo” de Ahmed Abboud, Buenos Aires, 1946.
- BIBLIOTECA DIGITAL LUIS ÁNGEL ARANGO: “La filosofía clásica griega. El estoicismo en su conjunto ideológico”, monografía elaborada por la Biblioteca digital Luis Ángel Arango, y consultada el 16 de marzo de 2006 en: <http://www.lablaa.org/blaavirtual/historia/hifi/hifi04.htm> .
- BIBLIOTECA DIGITAL LUIS ÁNGEL ARANGO: “La filosofía clásica griega. El estoicismo en su conjunto ideológico”, monografía elaborada por la Biblioteca digital Luis Ángel Arango, y consultada el 16 de marzo de 2006 en: <http://www.lablaa.org/blaavirtual/historia/hifi/hifi04.htm>
- BOCHENSKI, Josef: *Lógica de la religión*. Editorial Paidós, Buenos Aires, 1967.
- BOISARD, Marcel A.: *L’Humanisme de l’Islam*. Éditions Albin Michel, Paris, 1979.
- BOLADERAS, Miguel: *Mitologías del antiguo Egipto*. Ediciones Telstar, Barcelona, 1967.
- BOTTÉRO, Jean: *La religion babylonienne*. Presses Universitaires de France, Paris, 1952.

- BOUTHOU, Gastón: IBN JALDUN, SU FILOSOFIA SOCIAL. Presentación de Orlando Albornoz; versión española de Vicente Latorre. Escuela de Sociología y Antropología de la Universidad Central de Venezuela. Caracas, 1962.
- BOWRA, Cecil Maurice: *La Grecia clásica*. Editorial Time-Life International, Amsterdam, 1967.
- BRAND, George, Ed.: *Catholicism*. George Braziller, New York, 1962.
- BUISEL, María Delia: “Las sibilas de San Telmo”, publicado en *Auster: Revista del Centro de Estudios Latinos*, No. 15. Editada por el Instituto de Investigaciones en Humanidades y Ciencias Sociales (IdIHCS-UNLP-CONICET). Centro de Estudios Latinos, La Plata, 2010.
- BURCKHARDT, Titus: *Introduction aux doctrines esotériques de l’Islam*. Dervy-Livres, Paris, 1969.
- BUTTERFIELD, Herbert: “Historiography of Islam”, en *Dictionary of the History of Ideas. Studies of selected pivotal ideas*, Philipp Wiener, editor in chief, Vol. II, Charles Scribner’s Sons, Publishers, New York, 1973.
- CAILLOIS, Roger: *El hombre y lo sagrado*. Fondo de Cultura Económica, México, 1984.
- CAMPANINI, Massimo: “Ibn Khaldûn: La *Muqaddima*, la storia, la civiltà, il potere”, en CAMPANINI, Massimo, Ed.: *Studies on Ibn Khaldûn*. Polimetrica, Milano, 2007.
- CAMPBELL, James Marshall: *Los padres griegos*. Editorial Nova, Buenos Aires, 1948.
- CAMPBELL, Joseph: *Los mitos. Su impacto en el mundo actual*. Editorial Kairós, Barcelona, 1994.
- CAMPBELL, Joseph: *Mitos de la luz. Metáforas orientales de lo eterno*. Editorial Marea, Buenos Aires, 2005.
- CAMPBELL, Jr., Eduard F. and FREEDMAN, David Noel, Eds.: *The Biblical Archaeologist Reader*. Vol. II. Anchor Books, Garden City, New York, 1964.
- CERAM, C. W.: [pseudónimo de Karl Wilhelm Marek]: *Dioses, tumbas y sabios*. Ediciones Destino, Barcelona, 1958.
- CHITTICK, William C.: “Two Chapters from the *Futûhât al Makiyya*”. Publicado en HIRTENSTEIN, S. y TIERNAN, M, Eds.: *Muhyiddin Ibn ‘Arabi. A Commemorative Volume*, pp. 90-123. Sociedad Ibn ‘Arabi, Shaftsbury, 1993.

- CHUANG-TZU: *Chuang-Tzu. Literato, filósofo y místico taoísta*. Análisis y traducción por Carmelo Elorduy, S.J. Monte Avila Editores, Caracas, 1972.
- CICERÓN: *De natura deorum (Sobre la naturaleza de los dioses)*
- CONTENAU, Georges: *La civilization d'Assur et de Babylone*. Payot, Paris, 1951.
- CORBIN, Henri: *Historia de la Filosofía Islámica*, Editorial Trotta, Madrid. 1994.
- CORBIN, Henri: *Historia de la Filosofía Islámica*. Editorial Trotta. Madrid. 1994.
- CORRIENTE, F. 1991. *Diccionario Árabe-Español*. Ed. Herder. Barcelona (España).
- CORSETTI, Jean-Paul: *Historia del esoterismo y las ciencias ocultas*. Editorial Larousse, Buenos Aires, 1993.
- CRAGG, Kenneth: *The Arab Christian. A History in the Middle East*. Westminster/John Knox Press, Louisville, Kentucky, 1991.
- CRELIER, Andrés: *De los argumentos trascendentales a la hermenéutica trascendental*. Editorial de la Universidad de La Plata, La Plata (Argentina), 2010.
- CRUZ HERNANDEZ, Miguel: *Historia del Pensamiento Islamico*, Editorial Alianza, Madrid, 1981.
- CUEVAS, Cristóbal : *El Pensamiento del Islam, Contenido e Historia. Influencia en la Mística Española*. Ediciones Istmo, Colección Fundamentos. Madrid, 1972.
- CUMSILLE Kamal: “Ibn Jaldún, una teoría política del poder constituyente”, publicado en la revista *Pléyade*, Volumen IV, No. 1, Enero-Junio 2011, p. 173-205. Revista editada por el Centro de Análisis e Investigación Política, Santiago de Chile, 2011.
- CZACHESZ, István: “Religious Experience in Mediterranean Antiquity: Introduction”. Publicado en *Journal of Cognitive Historiography*, 2.1 (2015) 5-13, y por Equinox Publishing Ltd, Office 415, The Workstation, 15 Paternoster Row, Sheffield, 2016.
- DAFNI, Amots: “The supernatural characters and powers of sacred trees in the Holy Land”, artículo consultado el 21 de Agosto de 2014 en la página web <http://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC1820775/>
- DAMMEN McAULIFFE, Jane: *Encyclopaedia of the Qur'ān*, vol. 1, Brill, Leiden, 2009.
- DAVID, Madeleine: *Les dieux et le destine en Babylonie*. Presses Universitaires de France, Paris, 1949.

- DEMPF, Alois: *Filosofía Cristiana. El hombre entre Dios y el mundo*. Ediciones Fax, Madrid, 1956.
- DERMENGHEM, Émile: *Mahoma y La Tradición Islámica*. Editorial Aguilar, Madrid, 2ª edición, 1963.
- DETIENNE, Marcel: *Les jardins d'Adonis. La mythologie des aromates en Grèce*, París, 1972.
- DEWEY, John: "Religion Versus the Religious", en John HICK, Ed.: *Classical and Contemporary Readings in the Philosophy of Religion*. Prentice-Hall, Inc., Englewood Cliffs, N.J., 1970, pp. 232-246.
- DHORME, O.P., P. Paul: *La religion assyro-babylonienne*. Conférences données à l'Institut Catholique de Paris, Librairie Victor Lecoffre, Paris, 1910.
- DIEZ DE VELASCO, Francisco: *Introducción a la historia de las religiones*. Editorial Trotta, Madrid, 2002.
- DODDS, Eric Robertson: *Los griegos y lo irracional*. Alianza Editorial, Madrid, 1997.
- DODDS, Eric Robertson: *Paganos y cristianos en una época de angustia*. Ediciones Cristiandad, Madrid, 1975.
- DONDEYNE, Albert: *Foi Chrétienne et pensée contemporaine*. Bibliotheque Philosophique de Louvain. Nauwelaerts, Louvain, 1969.
- EBN KHALDOUN, Abderrahmán: *Prolégomènes d'Ebn Khaldoun*. Texte arabe. Publié d'après les manuscrits de la Bibliotheque Imperiale par E. M. Quatremère. Edición facsímil de la de París de 1858, Editada por la Biblioteca Líbano (*Maktaba Lubnan*). Beirut, Líbano, 1996. Tres volúmenes.
- EICHRODT, Walter: *Man in the Old Testament*. SCM Press Ltd., London, 1970.
- ELIADE, Mircea: *Mythes, rêves et mysteries*. Gallimard, Paris, 1957.
- ELIADE, Mircea: *The Sacred & The Profane. The Nature of Religion*. Harcourt, Brace, Jovanovich, New York, 1959.
- ELST, Koenraad: "Wahi: the Supernatural Basis of Islam", Lovaina, 2004, consultado el día 19 de agosto de 2014 en la página web: <http://koenraadelst.voiceofdharma.com/articles/hinduism/wahi.html>
- ENAN, Mohammad Abdulla: *Ibn Khaldun. His Life and Works*. Kitab Bhavan, New Delhi, 1997.
- EQUIPO CAHIERS EVANGILE: *Oraciones del Antiguo Oriente*. Editorial Verbo Divino, Estella (Pamplona), 1979.

EURÍPIDES, *Oineus*

EURÍPIDES: *Las Troyanas, Las Bacantes, Los Heracleidas*. Edicomunicación, S.A., Barcelona, 1995.

FARÍA BERMÚDEZ, R. P. José Rafael: *Curso Superior de Religión. Dogma, moral, culto, apologética*. Librería Voluntad Ltda., Bogotá, 1957.

FASSONE, Alessia, FERRARI, Enrico: *Egipto*. Edipresse, Barcelona, 2008.

FIERRO BARDAJÍ, Alfredo: *El hecho religioso*. Aula Abierta Salvat. Madrid, 1981.

FIGUERA, Pbro. Dr. Guillermo: *Helenismo y Cristianismo. Humanismo y Cristianismo. Ensayos varios*. Editorial Minerva. Bogotá, 1943.

FISCHEL, Walter Joseph: *Ibn Khaldun and Tamerlan: their historic meeting in Damascus, 1401. A.D. 803 A. H.: A study based on arabic Manuscripts of Ibn Khaldun's "Autobiography" with Translation into english and a commentary*. University of California at Berkeley-Los Angeles, 1951.

FLACELIÈRE, Robert: *Adivinos y oráculos griegos*, Editorial Astrea, Maracaibo, 2003.

FLAVIO JOSEFO: *Antigüedades judías*.

FOULQUIÉ, Paul: *Dictionnaire de la Langue Philosophique*, avec la collaboration de Raymond Saint-Jean, Presses Universitaires de France, Paris, 1969.

FRANKEL, Charles: "Una crítica al irracionalismo contemporáneo", en revista *Facetas*, 1976, No. 6, vol. 3, pp. 76-86.

FRANKFORT, H. y FRANKFORT, H. A.: "Mito y realidad", en *El pensamiento prefilosófico. I. Egipto y Mesopotamia*. Fondo de Cultura Económica, México, 1958.

FRANKFORT, Henri, FRANKFORT, Henriette Antonia FRANKFORT, WILSON, John Albert, JACOBSEN, Thorkild: *El pensamiento prefilosófico. Tomo I: Egipto y Mesopotamia*. Fondo de Cultura Económica. México, 1958.

FRANKFORT, Henriette Antonia, y FRANKFORT, Henri, WILSON, John Albert, JACOBSEN, Thorkild: *El pensamiento prefilosófico. Tomo II: Los hebreos*. Fondo de Cultura Económica. México, 1958.

FRAZER, Sir James George: *La rama dorada. Magia y religión*. Fondo de Cultura Económica, México, 1981.

FROMM, Erich: *Y seréis como dioses*. Editorial Paidós, Buenos Aires, 1971.

- GARCÍA GUAL, Carlos: *Diccionario de mitos*. Siglo Veintiuno de España Editores. Madrid, 2003.
- GARRIGOU-LAGRANGE, Reginald: *Dios. I. Su existencia*. Ediciones Palabra, Madrid, 1976.
- GAUTHIER-DALCHÉ, Jean: “Ibn Khaldoun et son Temps”, estudio presentado en el Coloquio organizado por la Facultad de Letras y Ciencias Humanas de la Universidad del Maghreb (Universidad Mohammed V) en Rabat, Marruecos, y publicado en *Actes du Colloque de Rabat, Mahrajan Ibn Khaldun*. Editado por Dar al-Kitāb, Casablanca, 1962.
- GEOFFROY, Eric: “Du dépassement de la raison dans le soufisme: doctrines et modalités”, ponencia al *Rencontres Internationales De Carthage: LE RATIONEL ET L'IRRATIONEL* (2ème Session: du 10 au 15 novembre 1997). Patrocinado por “Beit Al-Hikma”, Cartago, Túnez.
- GHEORGHIU, Constant Virgil: *La vida de Mahoma*, Biblioteca Universal Caralt-Luis de Caralt, Editor, Barcelona, 1975.
- GIBB, Hamilton A. R.: *El Mahometismo*, Fondo de Cultura Económica, México-Buenos Aires, 1952.
- GIUSSANI, Luigi: *Está, porque actúa*. Encuentro Ediciones, Madrid, 1994.
- GNILKA, Joachim: *Teología del Nuevo Testamento*. Editorial Trotta, Biblioteca de Ciencias Bíblicas y Orientales, Madrid, 1998.
- GOLDIN, Judah, Ed.: *The Living Talmud. The Wisdom of the Fathers. [Pirke Avot]*, Mentor Books — Yale University Press, New York, 1957.
- GONZÁLEZ SUÁREZ, Lucero: “Aportaciones para una fenomenología hermenéutica de la mística”, en *Estudios Filosóficos*, No. 47, junio de 2013, Universidad de Antioquia, pp. 155-176.
- GONZÁLEZ VAÑEK, Ana: “La fenomenología de la percepción a través de objetos”. Publicado en la revista DanzaNet, Buenos Aires Argentina, abril de 2010. Consultado el 31 de diciembre de 2013 en la página web:
- GONZÁLEZ, Zeferino: “La lógica según los estoicos”, tomado de su obra *Historia de la Filosofía* (2ªed.), Madrid 1886, tomo 1. Publicado en Internet en 2002, y consultado el 16 de marzo de 2006 en la siguiente página web perteneciente al PROYECTO FILOSOFÍA EN ESPAÑOL: <http://www.filosofia.org/zgo/hf2/hf21080.htm> (www.filosofia.org).
- GOUGUENHEIM, Sylvain: *Aristóteles y el Islam. Las raíces griegas de la Europa cristiana*. Editorial Gredos, Madrid, 2009.

GUARDINI, Romano: *The life of Faith*. Deus Books, Paulist Press, Glen Rock, N.J., 1961.

GURAIEB, José E.: *Sabiduría Árabe*. Editorial Kier, Buenos Aires, 1978.

HADAS, Moses: *A History of Greek Literature*. Columbia University Press, New York, 1953.

HALL, Manly Palmer: *The Secret Teachings of all ages*, 1928, en la página web: <http://www.sacred-texts.com/eso/sta/>

HAMILTON, Edith: *Mythology*. Mentor Books, Boston, 1963.

HANEGRAAFF, Wouter J.: “Reconstructing «Religion» from the Bottom Up”. Publicado en *Numen*, No. 63, pp. 577-606, Editado por Brill, Leiden, 2016.

HARVEY, Sir Paul: *The Oxford Companion to Classical Literature*. Clarendon Press, Oxford, 1966.

HAYWOOD, J. A., NAHMAD, H. M.: *A New Arabic Grammar of the Written Language*. Lund Humphries, Londres, 1982.

HEIDEGGER, Martín: *Ser y tiempo*. Trad. Jorge Eduardo Rivera, Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 1997.

HERRÁN, Agustín De La: “Los estados de conciencia: Análisis de un constructo clave para un enfoque transpersonal de la Didáctica y la formación del profesorado”, publicado en *Tendencias Pedagógicas*, No. 11, Universidad Autónoma de Madrid, Madrid, 2006.

HERTZBERG, Arthur: *Judaism*. Washington Square Press, Inc. New York, 1963.

HESCHEL, Abraham Joshua: *Los profetas*, Editorial Paidós, Buenos Aires, 1973,

HEYWOOD, Rosalind: *The Sixth Sense. An Inquiry into Extra-Sensory Perception*. Chatto & Windus, London, 1959.

HOSEIN, Imran Nazar: “Iqbal, the Sufi Epistemology and The End of History”, artículo publicado el miércoles 10 de Rayāb de 1428 (ca. 26 de Julio de 2007), y consultado el 3 de enero de 2013 en la página web: <http://www.imranhosein.org/articles/islamic-spirituality/70-iqbal-the-sufi-epistemology-and-the-end-of-history.html>

<http://danzaycomunicacion.blogspot.com/2010/07/la-fenomenologia-de-la-percepcion.html>

<http://www.dwillard.org/articles/artview.asp?artID=32>

- HUSSAIN, Moiz: “What Does Islam Say About Supernatural Phenomena...” Estudio consultado en la red el 21 de agosto de 2014, en la página http://www.ummah.com/forum/showthread.php?46177-Islam-and-the-supernatural_.
- HUXLEY, Aldous: *La filosofía perenne*. Editorial Sudamericana, Edhasa, Buenos Aires, 1977.
- HUXLEY, Aldous: *Las puertas de la percepción. Cielo e infierno*. Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 1973.
- IBN JALDÚN, Abderrahmán: *Introducción a la historia universal (al-Muqaddima)*. Edición y traducción de Francisco Ruiz Girela. Bibliografía seleccionada por Miguel Ángel Manzano. Glosarios preparados por Irene Bernabé Blanco. Editorial Almuzara, Biblioteca de Literatura Universal, Córdoba, 2008.
- IBN JALDÚN, Abderrahmán: *Lubāb al Muḥaṣal fi uṣūl ed-Din* (“Síntesis del Compendio de principios religiosos”), resumen de la obra *Compendio de los principios religiosos* de Abū Bakr Ar-Rāzī, *Rhazes* (sig. X). Traducido al castellano por el R.P. Luciano Rubio, Editora Marroquí, Tetuán, 1952.
- IBN JALDÚN, Abderrahmán: *Muqaddimatu-b-nu Jaldūni, wa hiya Muqaddimatu-l-kitāba-l-musamma: Kitāb-l-‘Ibar wa diwānu-l-mubtada’u wa-l-Jabar, fi aiāmi-l-‘arabi wa-l-‘ayami wa-l-barbar, wa man ‘assarahum min dzawi-s-sultāni-l-ākbar* [Prolegómenos de Ibn Jaldún, y son los Prolegómenos al libro titulado: Libro de los Ejemplos y Conjunto de Principios e Informaciones sobre los tiempos de los Arabes, los Persas y los Bereberes, y sus contemporáneos poderosos]. Editado por Dar el Kutub el ‘Ilmiyye [“Casa de los Libros Científicos”]. Beirut, Líbano, 1413h/1993.
- IBN JALDÚN, Abderrahmán: *Šifa’ as-Sā’il li-tahdīb al-masā’il* (“Curación para quien busca resolver las cuestiones”). Al-Dar al-‘Arabīyya lil-Kitāb, Tunis, 1991.
- IBN JALDÚN, Abderrahmán: *Introducción a la Historia, Al Muqaddimah*. Edición del Fondo de Cultura Económica. Traducción de Juan Feres. Estudio preliminar, revisión y apéndices de Elías Trabulse, Mexico D.F. 1977.
- IBN KHALDUN, Abderrahmán: *The Muqaddima*. Traducido del árabe al inglés por Franz Rosenthal. 2ª Edición, tres volúmenes. Bollingen Series, Princeton University Press. Princeton, Nueva Jersey, E.U.A., 1967.
- IBN ṬUFAYL, Abū Bakr: *El filósofo autodidacto [Risāla Ḥayy ibn Yaqzān]*. Traducción de Ángel González Palencia. Edición de Emilio Tornero, Editorial Trotta, Madrid, 1998.

- IRWIN, Robert: “Al-Maqrīzī and Ibn Khaldūn, Historians of the Unseen”, en *Mamluk Studies Review*, VII-2, 2003, University of Chicago, Chicago, Ill., consultado y descargado en la dirección electrónica siguiente: http://mamluk.uchicago.edu/MamlukStudiesReview_VII-2_2003_13MB.pdf.
- IZQUIERDO URBINA, César: *Teología Fundamental*. Ediciones de la Universidad de Navarra, EUNSA, Barañáin (Navarra), 2002.
- JAEGER, Werner: *La teología de los primeros filósofos griegos*. Fondo de Cultura Económica, México, 1952.
- JAGOT, Paul C.: *Ciencia oculta y magia práctica. El hombre en relación con las energías secretas del universo, los fenómenos ocultos y su determinismo, el acceso mágico, ritual de la magia, talismanes*. Editorial Iberia, Barcelona, 1982.
- JAMES, William: “Mysticism” y “The Will to Believe”, en John HICK, Ed.: *Classical and Contemporary Readings in the Philosophy of Religion*. Prentice-Hall, Inc., Englewood Cliffs, N.J., 1970, pp. 186-230.
- JAMES, William: *Variedades de la experiencia religiosa*.
- JANDA, Michael: *Eleusis: das indogermanische Erbe der Mysterien*, Beiträge zur Sprachwissenschaft, Band 96, (Tesis de Habilitación), Innsbruck, 2000.
- JAYNES, Julian: *The Origin of Consciousness in the Breakdown of the Bicameral Mind*. Houghton Mifflin Company, Boston, 1976.
- JONES, Lindsay: *Encyclopedia of Religion*. MacMillan Reference USA — Thompson Gale, Detroit, New York, San Francisco, etc. 2005.
- JULIÁ Victoria, BOERI, Marcelo, y CORSO, Laura, *Las exposiciones antiguas de ética estoica*, (Apéndice: Pablo Caballero), Eudeba, Buenos Aires, 1998.
- JULIÁ Victoria, BOERI, Marcelo, y CORSO, Laura, *Las exposiciones antiguas de ética estoica*, (Apéndice: Pablo Caballero), Eudeba, Buenos Aires, 1998.
- JÜNGER, Friedrich Georg: *Los mitos griegos*. Editorial Herder, Barcelona, 2006.
- KANY TURPIN, José: “Théories de la religion”, en *Le savoir grec. Dictionnaire critique*. Flammarion, Paris, 1996, édition revue et augmentée, 2011.
- KAPELRUD, Arvid Schou: *The Ras Shamra Discoveries and the Old Testament*. Basil Blackwell, Oxford, 1965.
- KARSENTY, Félix, et al: *Egypte*. Lehnert&Landrock — Éditions Marcus, Paris, 1976.

- KERENYI, Karl: *Eléusis. Imagen arquetípica de la madre y la hija*. Ediciones Siruela, Madrid, 2004.
- KERÉNYI, Karl: *Los dioses de los griegos*. Monte Ávila Editores-Latinoamericana, Caracas, 1999.
- KINDER, Hermann y HILGEMANN, Werner: *Atlas histórico mundial*. Ediciones Istmo, Madrid, 1980, p. 29.
- KITTEL, Gerhard y FRIEDRICH, Gerhard: *Theological Dictionary of the New Testament*, W.M. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan, 1976.
- KLIKSBERG, Bernardo, Comp.: *La propuesta del judaísmo*. Ediciones Pensamiento Judío Contemporáneo, Asociación Israelita de Venezuela y la Unión Israelita de Caracas, Caracas, 1997.
- KLINCK, Arthur W.: *Home Life in Bible Times. A Study in Biblical Antiquities*. Concordia Publishing House, St. Louis, Mo., 1947.
- KLITENIC WEAR, Sarah, y DILLON, John: *Dionysius the Areopagite and the Neoplatonist Tradition: Despoiling the Hellenes*. Ashgate Publishing Limited, Aldershot, UK, 2007.
- KOSTRZEBSKI, Edward W.: *The shadow of Muhammad: Developing a charismatic leadership model for the Islamic world*. Tesis de Maestría en Asuntos de Seguridad Nacional en la Escuela de Posgrado Naval, Monterrey, California, junio de 2002. Consultada y descargada en la página web www.dtic.mil/dtic/tr/fulltext/u2/a405606.pdf.
- KRAMER, Samuel Noah: *La cuna de la civilización*. Time-Life Internacional, Amsterdam, 1971.
- LA GRANDEUR, Kevin: "Technology in Cross-Cultural Mythology: Western and Non-Western", publicado como "Robots, Moving Statues, and Automata in Ancient Tales and History," en Carol Colatrella, Ed.: *Critical Insights: Technology and Humanity*, Salem Press, Ipswich, Massachusetts, 2012, p. 16. Consultado en digital en la página: https://www.academia.edu/4009402/Technology_in_Cross-Cultural_Mythology_Western_and_Non-Western
- LABICA, Georges: *Politique et Religion chez Ibn Khaldoun*, Alger, 1968.
- LACARRIÉRE, Jean: *Los hombres ebrios de Dios*. Aymá Editora, Barcelona, 1964.
- LACOSTE, Yves: *El Nacimiento del Tercer Mundo: Ibn Jaldún*. Ediciones Península. Barcelona, España. 2a edición. 1971.

LACOUTURE, Simone: *Egypte*. Éditions du Seuil, Paris, 1962.

LADRIÈRE, Jean: *L'articulation du sens. Discourse scientifique et parole de la foi*. Aubier Montaigne — Éditions du Cerf — Delachaux & Niestlé — Desclée De Brouwer, Paris, 1970.

LALANDE, André: *Vocabulaire*, «Surnaturel», 8ª ed., 1960.

LARRA, Juan: “Ibn Jaldún, Pionero de la Sociología”, en la revista *Tigris*, editada por la Oficina de Prensa de la Embajada de Iraq. Madrid, junio de 1986. pp. 30-33.

LE PORRIER, Gilbert: *El médico de Córdoba*. Ediciones Grijalbo, Barcelona, 1977.

LEEuw, George Van der: *Fenomenología de la religión*. Fondo de Cultura Económica, México, 1964.

LEWIS, H. D. y SLATER, R. Lawson: *Religiones Orientales y Cristianismo*. Editorial Labor, Barcelona, 1968.

LIDDELL, Henry George, SCOTT, Robert: *Greek-English Lexikon*, Harper & Brothers, New York, 1883.

LIDDELL, Henry George, SCOTT, Robert: *Greek-English Lexikon*, Harper & Brothers, New York, 1883.

LING, Trevor: *Las grandes Religiones de Oriente y Occidente*. Vol. 1. Ediciones Istmo, Madrid, 1968.

LING, Trevor: *Las Grandes Religiones de Oriente y Occidente*. Vol. 1. *Desde la prehistoria hasta el auge del Islam*. Ediciones Istmo, Madrid, 1968.

LOPEZ ORTIZ, José: *Derecho Musulmán*, Editorial Labor, Barcelona-Buenos Aires, 1932.

LOUCHAKOVA-SCHWARTZ, Olga: “Theophanis the Monk and Monoimus the Arab in a Phenomenological-Cognitive perspective”. Publicado en *Open Theology*, No. 2, pp. 53-78, consultado en la página web: www.degruyter.com

MAHDI, Muhsin: “Ibn Jaldún”, en *Enciclopedia Internacional de las Ciencias Sociales*. Dirigida por David L. Sills. Editorial Aguilar. 1ª edición. Madrid, 1979. Vol. 5. pp. 583-586.

MAHDI, Muhsin: “Ibn Jaldún”, en SILLS, David L.: *Enciclopedia Internacional de las Ciencias Sociales*. Vol. 5, Editorial Aguilar, Madrid, 1979.

MAHDI, Muhsin: *Ibn Khaldûn's Philosophy of History. A study in the philosophic foundation of the science of culture*. George Allen and Unwin, Londres, 1957.

- MAHOMA [MUHAMMAD]: *Al-Qurān al-Karīm*. Publicado por Aḥd al-muḥsinīn fī-r-Riād [Unión Benéfica de Riad, Arabia Saudita], Editado por An-Nadawat Al-‘Alamīyyat liš-Šabāb al-Islāmīyye [Asamblea Mundial de la Juventud Islámica], impreso en Damasco, 1402h, [1981m].
- MAHOMA [MUHAMMAD]: *El Corán*. Traducido al español por Julio Cortés. Editorial Herder, Barcelona, 1992.
- MAHOMA [MUHAMMAD]: *El Corán*. Traducido al español por” Juan Vernet. Editorial Planeta, Barcelona, 1983.
- MAHOMA [MUHAMMAD]: *El noble Corán y su traducción-comentario en lengua española*, por Abdel Ghani Melara Navío. Ministerio de Asuntos Islámicos, Habices, Propaganda y Orientación del Reino de Arabia Saudita, 1417 [1996]. Edición digital descargada en la página web: <http://www.fiuxy.net/ebooks-gratis/4278006-el-noble-coran-y-su-traduccion-comentario-en-lengua-espanola-abdel-ghani-melara-navio.html>
- MAHOMA [MUHAMMAD]: **LeCoran**. Traduit de l’arabe par Kasimirski (Albin de Kazimirski Biberstein). Chronologie et préface par Mohammed Arkoun, Garnier-Flammarion, Paris, 1970.
- MAHOMA [MUHAMMAD]: *Sagrado Corán*. Traducido al español por Ahmed Abboud y Rafael Castellanos. Editorial Arábigo-Argentina El Nilo. 1a edición, Buenos Aires (sin fecha).
- MAHOMA [MUHAMMAD]: *The Holy Qur’an*, Translation and Commentary by A. Yusuf Ali, Published by Amana Corporation, Brentwood, Maryland, E.U.A., 1983.
- MAHOMA [MUHAMMAD]: *The Quran*. Translation by N. J. Dawood, checked and revised by Mahmud Y. Zayid, Dar al Choura, Beirut, 1980.
- MAHOMA [MUHAMMAD]: *Translation of the Quran-e-Majid*, translated by M. H. Shakir, Ansariyan Publication, Qum, Iran, s/f (1980).
- MAÍLLO SALGADO, Felipe: *Vocabulario Básico de Historia del Islam*, Editorial Akal Universitaria, Madrid, 1987.
- MAIR, Jonathan: “Cultures of Belief”, publicado en *AnthropologicalTheory* No. 12(4), pp. 448—466, 2012.
- MALLOWAN, Max Edgar Lucien: *Early Mesopotamia and Iran*. Thames and Hudson, Londres, 1965.
- MARQUÍNEZ ARGOTE, Germán: *Filosofía de la religión*. Editorial El Buho, Bogotá, 2005.

- MARTIN, M. A.: “Abd ar-Rahman bin Muhammad bin Khaldun”, en *The Genius of Arab Civilization*, John R. Hayes, Ed. New York University Press. New York, 1975» 72-73.
- MARTÍNEZ MONTÁVEZ, Pedro: *El Islam*. Salvat Editores, Barcelona, 1981.
- MARTINI, Carlo María: *Diccionario Espiritual*. Editorial y Distribuidora PPC, Madrid, 1998.
- MASSIGNON, Louis: *Ciencia de la compasión. Escritos sobre el Islam, el lenguaje místico y la fe abrahámica*. Edición y traducción de Jesús Moreno Sanz, Editorial Trotta, Madrid, 1999.
- MEGALLY, Samir: *L'Égypte Chantée. 2-Oum Kalthum*. Édition par Samir Megally, Paris, 1997.
- MELIKOGLOU, Nikos: “La gnosis en los misterios delficos”, publicado en la revista digital *El Áureo Florecer*. No. 28, abril de 2011.
- MERLEAU-PONTY, Maurice: *El mundo de la percepción. Siete conferencias*. Fondo de Cultura Económica, México, 2003.
- MICKLEM, Nathaniel: *La religión*. Breviarios de la Editorial Fondo de Cultura Económica, México, 1953.
- MILLER, Jr., James E., O'NEAL, Robert, y MCDONNELL, Helen M.: *Literature from Greek and Roman Antiquity*. Scott Foresman and Company, Glenview, Illinois, 1970.
- MITWALY ASH-SHA'RAWI, Sheij Muhammad: *The Unseen*. Edición digital en PDF consultada el 10 de marzo de 2013 en la página web www.islambasics.com.
- MOLIST POL, Estéban: *Dioses, héroes y hombres. Una enciclopedia de la mitología*. Círculo de Lectores, Barcelona, 1966.
- MONTERO, Santiago: *Diccionario de adivinos, magos y astrólogos de la Antigüedad*. Editorial Trotta, Madrid, 1997.
- MORIN, Edgar: “Le rationel et l'irrationnel”, ponencia al *Rencontres Internationales De Carthage: LE RATIONEL ET L'IRRATIONEL* (2ème Session: du 10 au 15 novembre 1997). Patrocinado por “Beit Al-Hikma”, Cartago, Túnez.
- MUELLER, Ferdinand - Lucien: *Historia de la psicología. De la antigüedad a nuestros días*. Fondo de Cultura Económica, México, 1969.
- MUELLER, Fernand-Lucien: *Historia de la psicología*. Fondo de Cultura Económica, México, 1966.

- MÜLLER, Friedrich Max: *Origen y desarrollo de la religión*. La España Moderna, Madrid, 1900.
- MULLER, Gerhard Ludwig: *Dogmática. Teoría y práctica de la teología*.
- MUSSNER, Franz: *Tratado sobre los judíos*. Ediciones Sígueme, Salamanca, 1983.
- NAGUIB MAHMOUD, Zaki: *Egipto, pueblo y costumbres*. Ediciones y publicaciones Sayma, Barcelona, 1964.
- NAHON, Gérard: *Les hebreux*. Éditions du Seuil. Paris, 1963.
- NASR, Sayyed Hossein : *Vida y Pensamiento en el Islam*, Editorial Herder, Barcelona, 1985.
- NASSAR, Nassif: *El Pensamiento Realista de Ibn Jaldún*, Fondo de Cultura Económica, México, 1980.
- NÚÑEZ, María Gracia: “La concepción estoica de la buena vida”, artículo revisado el 16 de marzo de 2006 en la p. web <http://antroposmoderno.com/antro-articulo>.
- NÚÑEZ, María Gracia: “La concepción estoica de la buena vida”, artículo consultado el 16 de marzo de 2006 en la p. web <http://antroposmoderno.com/antro-articulo>.
- NWEIHED, Kaldone G.: *Arabia. Una Reseña de la Historia Moderna de una Tierra y una Nación*. Ediciones Panárabes, Buenos Aires, 1959.
- OPPENHEIM, Leo: *The Interpretation of Dreams in the Ancient Near East*. Transactions of the American Philosophical Society, Vol. 46, Part 3, American Philosophical Society, Philadelphia, 1956.
- ORTEGA Y GASSET, José: “Abenjaldún nos revela el secreto”, en *Obras Completas*. Tomo II, p. 669. Editorial Revista de Occidente, Segunda Edición. Madrid, 1950. Publicado originalmente en la revista *El Espectador*, marzo de 1930; pp. 669-687.
- OSBORNE, Catherine: *Presocratic Philosophy*. Oxford University Press, Oxford, 2004.
- OTTO, Rudolf: *Ensayos sobre lo numinoso*. Traducción y notas de Manuel Abella. Editorial Trotta, Madrid, 2009.
- OTTO, Rudolf: *Lo santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*. Traductor: Fernando Vela. Alianza Editorial, Madrid, 2005, p. 39.
- OTTO, Rudolf: *Lo sagrado*. Traducción: Eduardo García Belsunce. Editorial Claridad, Buenos Aires, 2008.

- OTTO, Walter F.: *Los dioses de Grecia*. Prólogo de Jaime Pòrtulas. Ediciones Siruela, Madrid, 2003.
- OVERLEE, Vernon Wayne: *The Psychic*. Mora Press, Canaan, Vermont (EUA), 1983.
- PABÓN, José M. : *Diccionario Manual Griego-Español*. Vox Biblograf, Barcelona, 1975.
- PABÓN, José M. : *Diccionario Manual Griego-Español*. Vox Biblograf, Barcelona, 1975.
- PACIOLLA, Aureliano: *Experiencias pre-muerte. Fenomenología e hipótesis interpretativas*. Ediciones San Pablo, Bogotá, 1999.
- PANIKKAR, Raimón: *De la mística. Experiencia plena de la Vida*. Editorial Herder, Barcelona, 2005.
- PANNIKAR, Raimón: *Iconos del misterio. La experiencia de Dios*. Ediciones Península, Barcelona, 1998.
- PASCAL, Blas: *Pensées*. Texte de Léon Brunschvicg, Nelson Éditeurs, Paris, 1949.
- PELLECER, María del Carmen: “Aplicación del método fenomenológico al objeto intencional”. Publicado en *Eleutheria*, de la Universidad Francisco Marroquín, Guatemala, edición de 2004, y consultado en la página: http://www.eleutheria.ufm.edu/Articulos/040908_Fenomenologia_Pellecer.htm
- PÉREZ ESCLARÍN, Antonio: *Ateísmo y liberación*. Editorial Fuentes, Caracas, 1974.
- PETRUS, Theodore S.: “Engaging the World of the Supernatural: Anthropology, Phenomenology and the Limitations of Scientific Rationalism in the Study of the Supernatural”, in *Indo-Pacific Journal of Phenomenology*, Vol. 6, Ed. 1, May 2006, pp. 2-12.
- PIJOÁN, José: *Arte Islámico*. Summa Artis. Historia General de las Artes, vol. XII, Espasa Calpe, Madrid, 1973.
- PIKAZA, Xabier y Abdelmumin Aya: *Diccionario de las tres religiones. Judaísmo, Cristianismo, Islam*. Con la colaboración de José F. Velasco y Yaratullah Monturiol. Editorial Verbo Divino, Estella (Navarra), 2009.
- PÍNDARO: *Píticas*. Introducción, versión y notas de Rubén Bonizaz Nuño, UNAM, México, 1991.

PINES, Shlomo: "Islamic Society and Civilization", en *The Cambridge History of Islam*, Vol. 2b, Cambridge University Press, New York, 1970; pp. 780-787 y 812-823.

PLATÓN: *Diálogos*. Traducciones. Introducciones y notas por María Ángeles Durán y Francisco Lisi. Editorial Gredos. Madrid, 1992. *Timeo* o *De la naturaleza*. Consultada en la Edición Electrónica de la Escuela de Filosofía, Universidad de Arte y Ciencias Sociales, ARCIS, Santiago de Chile. 2016.

PLATÓN: *Ión*, en la edición digital, consultada el 27 de enero de 2015 en la página https://docs.google.com/document/d/1nRG7pQBn3Lk03HWfXMapTLP9OUL0FGBa4FsFXZwzd7c/preview_

PLATÓN: *La república*. Prólogo y traducción del griego por José Antonio Míguez, Editorial Aguilar, Madrid, 1963.

PLATÓN: *Obras completas. Tomo VI. Timeo, Critias, Cratilo*. Traducción de Juan D. García Bacca. Universidad Central de Venezuela, Caracas, 1982.

PLATÓN: *Timeo* o *De la naturaleza*. Edición electrónica de la Escuela de Filosofía de la Universidad de Arte y Ciencias Sociales, ARCIS, Santiago de Chile. 2016, consultada en la página web http://www.edu.mec.gub.uy/biblioteca_digital/libros/P/Platon%20-%20timeo.pdf.

PLATÓN: *ΠΛΑΤΩΝΟΣ ΤΙΜΑΙΟΣ. The Timaeus of Plato*. Edited with Introduction and notes by R. D. Archer-Hind, M.A., Cambridge University Press, 1888. Edición digital consultada en la página web <https://archive.org/details/timaeusofplato00platala>.

PLATÓN: *Obras completas. Vol. II. Teeteto, El sofista, El político*. Traducción de Juan D. García Bacca. Universidad Central de Venezuela, Caracas, 1980

PLESSIS, Joseph: *Étude sur les textes concernant IŠTAR=ASTARTÉ, recherches sur sa nature et son culte dans le monde sémitique et dans la Bible*. Librairie Paul Geuthner, Paris, 1921.

POLK, William R. : *The United States and the Arab World*. Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts and London, England, 1975.

PORFIRIO: *De abstinencia*. En *Editio Opuscula Selecta*, edición realizada por Augustus Nauck, Teubner, Leipzig, 1886.

PORFIRIO: *Vida de Pitágoras. Argonáuticas órficas. Himnos órficos*. Introducciones, traducciones y notas de Miguel Períago Lorente, Editorial Gredos, Madrid, 1987.

- PRITCHARD, James Bennett: *Archaeology and the Old Testament*. Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1958.
- PUECH, Henri-Charles, Dir.: *Las religiones antiguas*. Vol. 2 de la *Historia de las religiones*. Siglo Veintiuno Editores, México, 1977.
- RA'EES, Wahabuddin: "Asabiyya, Religion and Regime Types: Re-reading Ibn Khaldun". Publicado en *Intellectual Discourse*, Vol. XII, No. 2, pp. 159-180, 2004.
- RABINOWICZ, Rabino Dr. Harry: *A guide to Hassidism*. Thomas Yoseloff, New York, 1960.
- RAGOZIN, Zénaïda A.: *Historia de Asiria*. El Progreso Editorial, Madrid, 1890.
- RAHNER, Karl y ALFARO, Juan, Dirs.: *Sacramentum Mundi. Enciclopedia Teológica*. Editorial Herder, Barcelona, 1978.
- RAMIS DARDER, Francesc: *Qué se sabe de los profetas*. Editorial Verbo Divino, Estella (Navarra), 2010.
- RAMNOUX, Clémence: "Los presocráticos", en *Historia de la Filosofía Siglo Veintiuno*, Vol. 2, bajo la dirección de Brice Parain. Editorial Siglo XXI, Madrid, 1978.
- RAMON GUERRERO, Rafael: "La alquimia árabe. ¿Transformación de la naturaleza o transformación del hombre?", en *Veritas*, No. 3, Vol. 44, Universidade Central de Rio Grande do Sul, PUCRS, Porto Alegre, Brasil, Septiembre, 1999; pp. 512-522.
- RAMON GUERRERO, Rafael: "La Filosofía Árabe Medieval", en *Revista Española de Filosofía Medieval* No. 1. Editada por la Sociedad Española de Filosofía Medieval SOFIME, 1994. Zaragoza, España; pp. 129-157.
- RAMON GUERRERO, Rafael: *El Pensamiento Filosófico Árabe*, Editorial Cincel, Madrid, 1985.
- RAMON GUERRERO, Rafael: *La Recepción Árabe del de Anima de Aristóteles: Al-Kindi y Al-Farabi*. Consejo Superior de Investigaciones Científicas CSIC. Madrid, España. 1992.
- RANQUE, Georges: *La piedra filosofal*. Plaza y Janés, S.A., Editores, Barcelona, 1974.
- RATTEY, Beatrice K.: *Los hebreos*. Breviarios del Fondo de Cultura Económica, México, 1956.

- REBETEZ, René: *La odisea de la luz. Ciencia y sufismo*. Ediciones Martínez Roca, Bogotá, 1997.
- REDFORD, Donald Bruce: "The Monotheism of Akhenaten", originalmente publicado en: Hershel Shanks y Jack Meinhardt, Eds.: *Aspects of Monotheism. How God Is One*. Actas de Simposio en la Institución Smithsoniana, 19-X-1996, Editado por la Biblical Archaeology Society, Washington, D.C., 1997. 132 pp., y consultado en edición digital en la página web <http://members.bib-arch.org/publication.asp?PubID=BSBKAM&Volume=0&Issue=0&ArticleID=2>
- REPOLLÉS, José, comp.: *Las mejores leyendas mitológicas*. Editorial Bruguera, Barcelona, 1974.
- REXROTH, Kenneth: *Poems from the Greek Anthology*, The University of Michigan Press, Ann Arbor, 1962, citado en James E. MILLER, Jr., Robert O'NEAL, Helen M. MCDONNELL: *Literature from Greek and Roman Antiquity*. Scott Foresman and Company, Glenview, Illinois, 1970, p. 143.
- REZA ARASTEH, Abdol: *Rumi, el persa, el sufi*. Editorial Paidós, Buenos Aires, 1976.
- RIEGO de MOINE, Inés: *Hombre y filosofía. Una mirada desde la mística*. Tesis para optar al título de Doctor en Filosofía por la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Cuyo, Argentina, agosto de 2006. Consultada en: bdigital.uncu.edu.ar/objetos_digitales/2651/riego.pdf
- RIZZITANO, Umberto: *Mahoma y el Islam*. Círculo de Lectores-Ediciones Daimón, Barcelona, 1976.
- ROGGIA, Gian Battista: *Le religioni dell'oriente antico*. Istituto Editoriale Galileo, Milano, 1953.
- RONART, Stephan y Nandy: *Concise Encyclopædia of Arabic Civilization. The Arab West*. Djambatan, Amsterdam, 1966.
- ROSENTHAL, Erwin Isaak Jakob: "Ibn Khaldun's Attitude to the Falâsifa", en *Al-Andalus*, XX, 1955, pp. 75-85.
- SAAB, Hassan: "Ibn Khaldun", en *Encyclopedia Of Philosophy*, Paul Edwards, Director. Vol. 3. The Macmillan Co. & The Free Press. New York, 1967; pp. 107ss.
- SAGAN, Carl: *The Dragons of Eden. Speculations on the Evolution of Human Intelligence*. Ballantine Books, New York, 1977.

- SAHAGÚN LUCAS, Juan de: *Fenomenología y filosofía de la religión*. Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1999.
- ŞA‘ID AL-ANDALUSÎ: *Historia de la filosofía y de las ciencias o libro de las categorías de las naciones [Kitāb Ṭabaqāt al-umam]*. Traducción, notas e índices de Eloísa Llaveró Ruiz. Introducción y notas de Andrés Martínez Lorca, Editorial Trotta, Madrid, 2000.
- SAMPSON, Anthony: “La alucinación verbal y el lenguaje interior”, en *Revista Colombiana de Psiquiatría*, vol. XXXV / No. 1 / 2006, pp. 85-95.
- SAN AGUSTÍN: *La ciudad de Dios*. Edición bilingüe, traducción de Santos Santamarta del Río y Miguel Fuentes Lanero. Introducción y notas de Victorino Capánaga. Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2004.
- SANTO TOMÁS de AQUINO: *Summa Theologica*
- SANZ, Víctor: *La Historiografía en sus Textos, desde sus Orígenes al Renacimiento*. Fondo Editorial de Humanidades y Educación, Universidad Central de Venezuela. Caracas, 1985.
- SAUNERON, Serge: *La egiptología*. Editorial Oikos-Tau, Barcelona, 1971.
- SCANNONE, Juan Carlos: “Lenguaje religioso”, capítulo de *Religión y nuevo pensamiento: Hacia una filosofía de la religión para nuestro tiempo desde América Latina*. Editorial Anthropos — Universidad Metropolitana, Barcelona - México, 2005.
- SCHLEIFER, Aliah: Ibn Khaldun's Theories of Perception, Logic, and Knowledge: an Islamic Phenomenology, en *The American Journal of Islamic Social Sciences*. Vol. 2, No. 2, 1985. Herndon, Virginia, U.S.A.; pp. 225-231.
- SCHLESINGER, Erna C.: *Manual de religión judía. Principios, ritos y costumbres*. Instituto Judío Argentino de Cultura e Información, Buenos Aires, 1951.
- SCHMIDT, Nathaniel: *Ibn Khaldun, Historian, Sociologist and Philosopher*. Columbia University Press, New York, 1930.
- SCHNEERSON, Menajem Mendel: *Likutei Sijot*, vol. XVI. Comentario de la Parashá (porción) bíblica de la revelación en el Sinaí a Moisés, consultado el 6-vii-2015 en la página electrónica de Jabad Lubavitch: http://www.es.chabad.org/library/article_cdo/aid/629806/jewish/No-Quebrar-sino-Santificar.htm
- SCHOFIELD, Malcolm: “Théologie et divination”, en *Le savoir grec. Dictionnaire critique*. Flammarion, Paris, 1996, édition revue et augmentée, 2011.

- SCHURÉ, Eduardo: *El Egipto musulmán y el Egipto antiguo*. Editorial Kier, Buenos Aires, 1976.
- SCIACCA, Michele Federico: *Historia de la filosofía*. Luis Miracle, editor, Barcelona, 1954.
- SEROUYA, Henri: *La Pensée Arabe*, Colección “Que sais-je?”, Presses Universitaires de France, Paris, 1967.
- SERVIER, Jean: *El hombre y lo invisible*. Monte Ávila Editores, Caracas, 1970.
- SFAMENI GASPARRO, Giulia: “Daimonic Power”. Capítulo 28 de EDINOW, Esther y KINDT, Julia: *The Oxford Handbook of Ancient Greek Religion*. Oxford University Press, Oxford y New York, 2015.
- SHAH, Idries: *The Magic Monastery*. E. P. Dutton and Co., Inc., New York, 1972.
- SLADE, Darren M.: “Arabia Haeresium Ferax (Arabia Bearer of Heresies): Schismatic Christianity’s Potential Influence on Muhammad and the Qur’an”, publicado en *American Theological Inquiry*, Volumen 7, No. 1, Minneapolis. 2014.
- STEWART, Desmond: *El Antiguo Islam*. Editores de TIME-LIFE, Amsterdam, Holanda, 1968.
- STEWART, Desmond: *El Mundo Árabe*. Editores de TIME-LIFE y Offset Multicolor, S.A., México, 1962.
- STEWART, Desmond: *El Mundo Arabe*. LIFE-Offset Multicolor, México, 1963.
- STRAFFORELLO, Gustavo: *Después de la muerte*. La España Moderna, Madrid, s/f (ca. 1910).
- SUÁREZ DE LA TORRE, Emilio: “Silencio ritual en la Grecia antigua”, en *‘Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones*. Anejo XIX. Serie de monografías: *Religión y silencio. El silencio en las religiones antiguas*. Universidad Complutense de Madrid, Madrid, 2007, pp. 43-52.
- TALBI, Muhammad: “Ibn Khaldoun”, en *Encyclopédie de l’Islam*, Hamilton A.R. Gibb, J.H. Kramers, E. Lèvi-Provençal, B. Lewis, C. Pellat, y J. Schacht, vol. 4. Brill, Leiden-Paris, 1961.
- TAYLOR, Thomas: *Orphic Hymns, translated by Thomas Taylor*. Edición consultada el 2-05-2015 en página <http://www.theoi.com/Text/OrphicHymns1.html>

- TEMPLE, William: “Revelation and its Mode”, en John HICK, Ed.: *Classical and Contemporary Readings in the Philosophy of Religion*. Prentice-Hall, Inc., Englewood Cliffs, N.J., 1970, pp. 271-281.
- TILLICH, Paul: *Filosofía de la religión*. Ediciones Megápolis, Buenos Aires, 1973.
- TRÍAS, Eugenio: *Pensar la religión*. Ediciones Destino, Barcelona, 1996.
- TRIKI, Fathi: “Le raisonnable et le rationel”, ponencia al *Rencontres Internationales De Carthage: LE RATIONEL ET L'IRRATIONEL* (2ème Session: du 10 au 15 novembre 1997). Patrocinado por “Beit Al-Hikma”, Cartago, Túnez.
- TUPINAMBÁ RODRIGUES, Adriano Carvalho: “Karl Jaspers e a abordagem fenomenológica em psicopatologia”. Publicado en *Revista Latinoamericana de Psicopatología Fundamental*. VIII., 4, 754-768. Edición “Classicos da Psicopatologia”, Diciembre 2005.
- TYRRELL, George Nugent Merle: *Apariciones*. Editorial Paidós, Buenos Aires, 1965.
- V.V.A.A.: “Supernatural Power Dream Interpretations”, consultado el 21 de agosto de 2014 en: http://www.myislamicdream.com/supernatural_power.html_
- V.V.A.A.: *Corpus Hermeticum*. Tome III. Fragments extraits de Stobée. Texte établi et traduit par André-Jean Festugière, Société de Edition «Les Belles Lettres», Paris, 1954.
- V.V.A.A.: *Sagrada Biblia*. Versión sobre los textos originales, introducciones y notas. Bajo la dirección de los padres Pedro Franquesa y José María Solé, Misioneros Claretianos, Editorial Regina, Barcelona, 1966.
- VARGAS GUILLÉN, Germán: “Excedencia y saturación: fenomenología de la ausencia y la presencia de Dios”. Publicado en *Acta fenomenológica latinoamericana. Vol. IV (Actas del V Coloquio Latinoamericano de Fenomenología)*. Círculo Latinoamericano de Fenomenología — Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima, 2012.
- VARGAS GUILLÉN, Germán: “La fenomenología de lo invisible”. Publicado en *Odos. Revista de filosofía*. Universidad de Cartagena, No. 2, 2012, Cartagena, Colombia.
- VÁZQUEZ BORAU, José Luis: *Los Místicos de las Religiones*. Editorial San Pablo, Madrid, 2005.
- VERLINDE, José María: *Cristo o los gurús. Dos caminos irreconciliables*. Video de YouTube, en la dirección <https://www.youtube.com/watch?v=E-A5MeFm76I>

- VERNANT, Jean-Pierre, VIDAL-NAQUET, Pierre: *Mito y tragedia en la Grecia antigua*. Editorial Paidós, Barcelona, 2002.
- VERNANT, Jean-Pierre: *Les origines de la pensée grecque*. Quadrige/Presses Universitaires de France, Paris, 1962.
- VERNET, Juan: *Astrología y astronomía en el Renacimiento. La revolución copernicana*. Editorial Ariel, Barcelona, 1974.
- VERNON, Magdalen Dorothea: *Psicología de la percepción*. Ediciones Hormé-Editorial Paidós, Buenos Aires, 1967.
- VIVANCO SAAVEDRA, Luis: “La noción de “velo de los sentidos” en el primer libro de la *Introducción a la Historia Universal* de Ibn Jaldún”, artículo publicado en la revista *'Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones*, Universidad Complutense de Madrid, Madrid, No. 15, 2010, pp. 171-192,
- VIVANCO SAAVEDRA, Luis: “Pensadores clásicos musulmanes y occidentales en el renacimiento islámico contemporáneo”, Ponencia presentada en el III Congreso Nacional de Filosofía Medieval, organizado por SOFIME (Sociedad Española de Filosofía Medieval), Universidad de Zaragoza, diciembre, 1994.
- VIVANCO, Luis: “La lengua y la literatura siríaca”, en la revista *Al Fida*, No. 49-50, publicada por el exarcado Greco-Católico del rito bizantino en Venezuela, Caracas, diciembre de 1990, pp. 68-70.
- VIVANCO, Luis: “La cultura arameo-siríaca y su influencia en otras culturas asiáticas”. Ponencia presentada al I Congreso Nacional de la Asociación Latinoamericana de Estudios Afroasiáticos (ALADAA), Universidad del Zulia-ALADAA, Maracaibo, Julio de 1990.
- VIVANCO, Luis: “Las ciencias tradicionales (‘*ulûm naqlîyya*) en los *Prolegómenos* de Ibn Jaldún”, en *Revista de Filosofía*, No. 70, enero-abril 2012, Universidad del Zulia, Maracaibo, pp. 151-174.
- VIVANCO, Luis: “Las *ciencias racionales* en Ibn Jaldún: su clasificación y su rol en el desarrollo histórico de las civilizaciones”, en *Revista de Filosofía* No. 25, enero-abril, 1997, Universidad del Zulia, Maracaibo, pp. 91-108.
- VIVANCO, Luis: “Las escuelas jurídicas del Islam. Breve estudio histórico”, en *Analogía Filosófica*. México, Provincia de la Orden de Hermanos Predicadores (Dominicos), No. 2, 1998; pp. 105-123.
- WALLIS BUDGE, Ernest Alfred Thompson: *Egyptian Magic*. Kegan Paul, Trench, Trübner & Co. Ltd., London, 1899.

- WATT, William Montgomery: *Islamic Philosophy and Theology*. Edinburgh University Press. Edinburgo, Escocia, Reino Unido. 1972.
- WATTS, Alan: *El espíritu del Zen*. Editorial Dédalo. Buenos Aires, 1975.
- WILLARD, Dallas: “Historical and Philosophical Foundations of Phenomenology”. Capítulo 2 de un libro sobre Asesoramiento y Fenomenología editado por Paul Bloland,
- WILLIAMS, John Alden: *Islamismo*. Editorial Plaza & Janés. Traducción al español por J. Carreras. 1a Edición, Barcelona, España, 1963.
- WILSON, John Albert: *La cultura egipcia*. Editorial Fondo de Cultura Económica, México, 1953.
- WINEBERG, Sholom Ber: “El milagro de Purím, un suceso que indudablemente combinó lo natural y lo sobrenatural”, Consultado el 6 de julio de 2015 en http://www.es.chabad.org/library/article_cdo/aid/1327822/jewish/Naturalmente-es-un-milagro.htm
- WORRINGER, Wilhelm: *El arte egipcio*. Editorial Nueva Visión, Buenos Aires, 1959.
- YAHIAOUI, Abdessalem: “Confins Psychiques”, ponencia al *Rencontres Internationales De Carthage: LE RATIONEL ET L'IRRATIONEL* (2ème Session: du 10 au 15 novembre 1997). Patrocinado por “Beit Al-Hikma”, Cartago, Túnez.
- ZAMBRANO, María: *El hombre y lo divino*. Breviarios del Fondo de Cultura Económica, México, 1955.
- ZARATUSTRA: *Gatha. El primer tratado de ética de la humanidad*. Edición de Nazanín Amirian. Ediciones Obelisco, Barcelona, 1999.
- ZEIDÁN, Faisal M.: *El retorno de Ulises. Lectura de símbolos y alegorías para una percepción contemporánea de Homero*. Editorial Senefelder, C.A., Puerto Ordaz, 2003.
- ZERAOU, Zidane: “Repensar la historia del pensamiento. Los aportes de Ibn Jaldún”, en Revista *EspacioAbierto*, vol. 13, núm. 3, julio-septiembre, 2004, pp. 405—434, publicada por la Universidad del Zulia, Maracaibo, Venezuela.
- ZIELINSKI, Thadée: *Historia de la civilización antigua*, Aguilar, Madrid, 1950.
- ZOLLA, Elémire: *La nube del telar*. Editorial Paidós Orientalia, Barcelona, 2002.
- ZUBIRI, Xavier: *El hombre y Dios*. Alianza Editorial, Madrid, 1984.



Publicación digital de Fundación Ediciones Clío

Maracaibo, Venezuela,

Abril de 2024

FUNDACIÓN EDICIONES CLÍO

Ibn Jaldún y los perceptores sobrenaturales: Una fenomenología del hecho religioso islámico presenta las ideas del pensador árabe Abderrahmán Ibn Jaldún (1332-1406) con respecto a los seres humanos que en su obra *Prolegómenos a la historia universal* él denomina “perceptores de lo sobrenatural”, como una fenomenología del hecho sobrenatural, y por ende, como una reflexión adscrita al campo de la filosofía de la religión. En orden de buscar tradiciones que pudieron haber influido en el origen de las ideas que él presenta, se examinaron aquí en tratamientos referenciales teóricos, seis otras tradiciones religiosas que contienen antecedentes a lo que él expone, a saber, la de los griegos antiguos, la egipcia, la mesopotámica, la hebrea, la cristiana y la islámica.



Luis Vivanco Saavedra (1958), destacado intelectual venezolano, es profesor en la Escuela de Filosofía de la Universidad del Zulia (LUZ). Con una destacada formación académica, posee un doctorado en Ciencias Políticas y se encuentra en proceso de doctorado en Filosofía. Ha ocupado roles clave en la comunidad académica, como director del Centro de Estudios Filosóficos "Adolfo García Díaz" y editor de la Revista de Filosofía. Es profesor titular de Filosofía en pregrado y postgrado en la LUZ. Además, es miembro de la Société Internationale d'Histoire des Sciences et de la Philosophie Arabes et Islamiques desde 1995, demostrando su compromiso con la investigación y difusión de la filosofía y la historia de las ciencias árabes e islámicas a nivel internacional.

